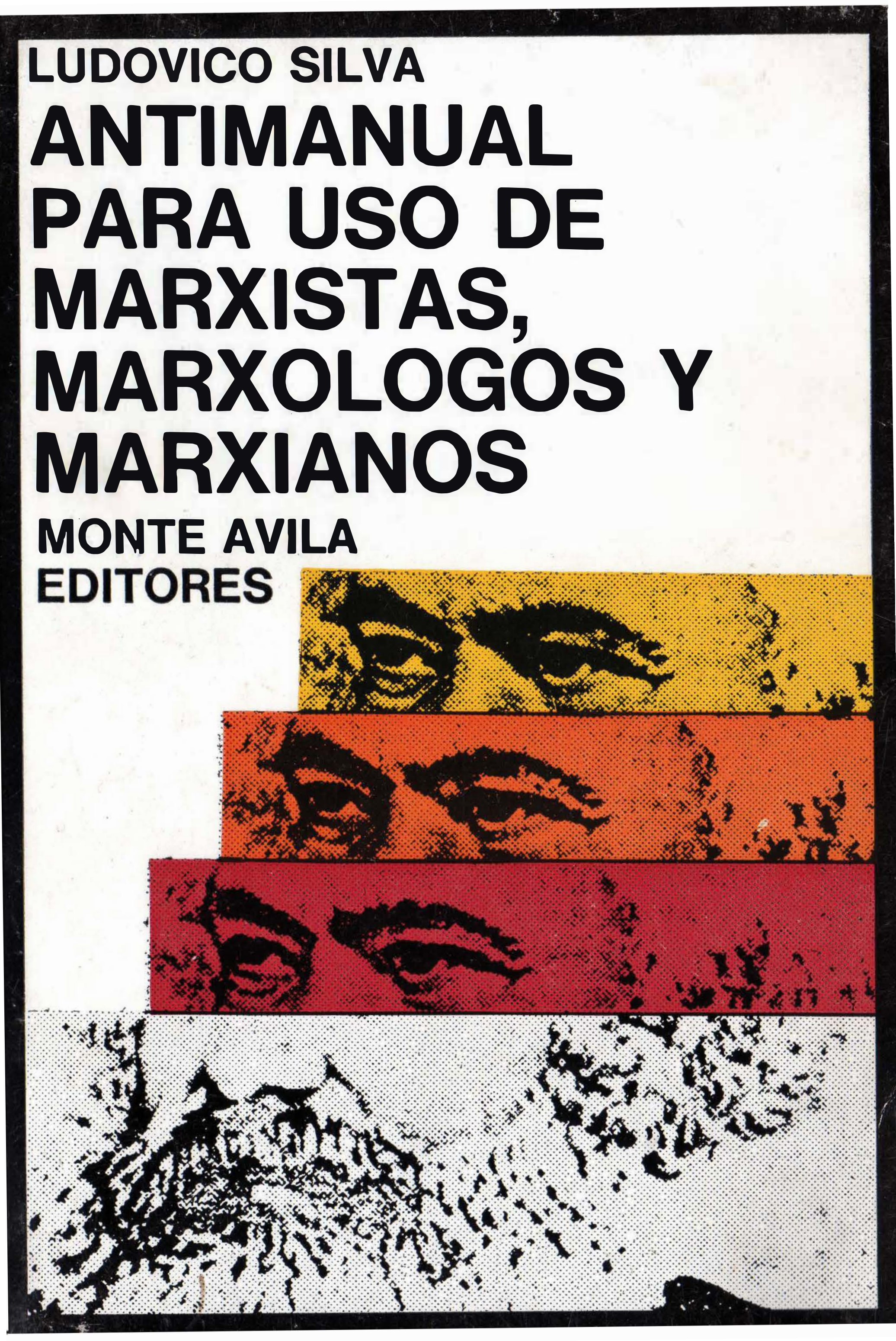

LUDOVICO SILVA
ANTIMANUAL PARA USO DE MARXISTAS, MARXOLOGOS Y MARXIANOS
MONTE AVILA EDITORES

COLECCION ESTUDIOS

LUDOVICO SILVA

ANTI-MANUAL

Para uso de marxistas, marxólogos y marxianos



1ª EDICION: JUNIO 1975.
2ª EDICION: ENERO 1976.
3ª EDICION: OCTUBRE 1978.

DEPOSITO LEGAL 1978, Nº 827

Portada / Juan Fresán
Impreso en Venezuela por Editorial Arte

DOS CLAVES

La verdad científica es siempre paradójica.

MARX

Las publicaciones agudas y amenas de los viejos ateos del siglo XVIII, escritas con talento, que atacan ingeniosa y abiertamente al oscurantismo clerical dominante, resultarán, a cada paso, mil veces más adecuadas para despertar a la gente del letargo religioso, que las exposiciones aburridas del marxismo, secas, no ilustradas casi con ningún hecho bien seleccionado, exposiciones que prevalecen en nuestra literatura y que, con frecuencia (hay que confesarlo), tergiversan el marxismo.

LENIN

INTRODUCCION

Dice el lugar común que uno "acaricia una idea" durante largo tiempo; pero la verdad es que no todas las ideas tienen tersa la espalda; hay algunas cuyo lomo es espinoso, como el de un lagarto antediluviano. De esta especie es una idea que me obsesiona desde hace años: la elaboración de un Diccionario Heterodoxo del Marxismo, o un Diccionario del Marxismo Heterodoxo, que es casi lo mismo. En un principio pensé en invitar a una serie de autores de diversos países para que cada uno elaborara uno o varios artículos de su especialidad. Allí debían figurar términos tales como "valor de uso", "plusvalía", "subdesarrollo", "dialéctica", "alienación", "ideología", "materialismo", "filosofía" y tantos otros necesitados de una revaloración, una redefinición que aleje de ellos el fantasma del dogma. Pero se trata de una buena idea que hasta ahora ha fracasado. En vista de ello, he emprendido yo solo la labor de construir ese Diccionario. Es una labor difícil, pero no imposible. He empezado por unos cuantos conceptos, filosóficos en su mayoría. La extensión de los artículos dedicados a cada concepto da cuenta de su importancia y complejidad. Me arriesgo a publicarlos, con la deliberada intención de incitar a los estudiosos del marxismo. ¿Por qué nuestros economistas, sociólogos o filósofos no pueden contribuir a la elaboración de ese gigantesco y necesarísimo Diccionario? ¿Por qué no hacerlo aquí, en el subdesarrollo, para demostrarles a los pedantes franceses, a los impertérritos in-

gleses, a los alemanes muertos del *esprit du sérieux,* a los marmolizados soviéticos, a los norteamericanos anestesiados, a los intrincados italianos, que aquí, en estas tierras, es posible hablar de Marx con tanta o más altura que en otras tierras? Aquí hay economistas que pueden hablar sobre los conceptos de modo de producción, fuerzas productivas o estructura económica con la mayor propiedad y sin estar sujetos a dogmas venidos de otras partes; pueden, con todas las de la ley y con un conocimiento de Marx *sur le vif,* tomar las categorías clásicas y ponerlas a vibrar al ritmo de los terremotos de la cordillera andina; pueden actualizar a Marx, como por ejemplo lo han hecho en Norteamérica, Paul Baran y Paul Sweezy en el análisis de la sociedad estadounidense. Aquí hay físicos, biólogos, matemáticos y filósofos capaces de formular un concepto de "materia" que supere al mismo tiempo las polvorientas nociones de los manuales soviéticos (que, extrañamente, no trasmiten la ciencia soviética) y las emasculadas investigaciones de la ciencia alemana y norteamericana; un artículo sobre el concepto de materia sería esencial en ese Diccionario de mis sueños. Aquí hay sociólogos que bien podrían hacer el análisis de las clases sociales que Marx no tuvo tiempo de hacer. Aquí hay literatos que pueden medir la temperatura del estilo literario en que el marxismo clásico se expresó. Aquí hay, en fin, lo necesario para construir esa gigantesca enciclopedia de que hablo, y que el mundo moderno necesita urgentemente.

Pero hablemos algo más acerca de ese Diccionario. ¿Por qué debe ser heterodoxo? La pregunta es interesante. Es la misma que, a su hora y circunstancia, tuvieron que hacerse Galileo Galilei, Johannes Kepler, Giordano Bruno y Nicolás Copérnico, para quienes el mundo no estaba construido según las leyes de una Iglesia, aunque la Iglesia pretendiera constituirse en la ley del mundo. El heterodoxo lucha contra una Iglesia constituida. Hay en el mundo moderno una nueva Iglesia, que es el marxismo ortodoxo. Al igual que la Iglesia cristiana, tiene

principios revolucionarios que, por desgracia histórica, pueden convertirse en dogmas, en principios de fe. A la religión cristiana le ocurrió fosilizarse en edad temprana. Ya San Pablo, con todas sus vociferaciones políticas, convirtió la doctrina de Cristo, que era esencialmente dinámica y mundana, en una suerte de paradigma celestial, fijo y estático. Los Padres de la Iglesia —o la patrística— suavizaron un poco la exageración paulina. San Agustín, en particular, devolvió un poco a la doctrina de Cristo su espíritu mundano, su sensualidad. Pero le sobrevino la teología. Con la teología, se revitalizó lo que Agustín tenía de dogmático, que no era poco. Vivió en los mismos años en que se celebró el primer Concilio de Nicea (325 d.c.), convocado por el emperador Constantino. Un Concilio político-religioso, a partir del cual se hizo oficial la religión cristiana, esto es, se convirtió en dogma. Y al convertirse en dogma, creó la posibilidad de la heterodoxia. Desde aquel momento, la heterodoxia siempre fue una posición esencialmente política, religiosa sólo por añadidura, porque la religión siempre ha sido una cuestión de política (al menos, a ello nos ha acostumbrado el cristianismo). Nunca fue una cuestión meramente teórica, como la han pretendido mostrar algunos representantes de la ortodoxia, tanto en los viejos tiempos como en los nuestros. Ser heterodoxo no es violar un dogma. Al fin y al cabo, violar un dogma es algo tan común como violar a una doncella: hay quejas, pero hay placer. Ser heterodoxo es practicar un estilo de vida y de pensamiento que vayan en contra del orden establecido. Como me decía un poeta amigo: "Lo importante no es cambiar, sino cambiar la manera de cambiar". *Lo importante no es cambiar a Stalin, sino cambiar la manera de cambiar a Stalin.*

Es, pues, una cuestión de maneras. ¿Quién ha dicho que las maneras no son importantes? El capitalismo es una manera, o, como dicen los economistas, un modo de producción. ¿Cómo se podrá cambiar esta manera o modo? La historia nos está diciendo que la única forma

de cambiarla es la indicada hace más de cien años por Carlos Marx. El nos decía que en las entrañas del capitalismo había de surgir la explosión. ¿No es eso lo que está ocurriendo actualmente? ¿No está el monstruo capitalista retorciéndose de entrañables dolores? ¿No tenía razón Marx cuando hablaba de la necesidad lógica de las *crisis periódicas* del capitalismo? La crisis energética de 1974, ocasionada por el alza en los precios del petróleo impuesta por los países productores (que al mismo tiempo son los paises subdesarrollados, por ironía de la historia) es un claro ejemplo de la recurrencia de las crisis en el sistema capitalista. Los grandes monstruos industriales se desmoronan y entran en crisis frente a una simple alza de precios. ¡Qué débil es el sistema capitalista! ¡Cuán fácil es su catalogación entre las formas de producción ya muertas!

Esto deberían saberlo todos los que escriben manuales de marxismo. En lugar de hablar tanto de la "superestructura", la "base", el "reflejo", y tantos otros paradigmas, deberían hablar de cómo entendía realmente Marx la estructura de la sociedad capitalista, y cómo sus conceptos eran fundamentalmente dinámicos y no estáticos. Allí está el secreto de la dialéctica como forma dinámica de comprender la historia, y no esa dialéctica "materialista" que nos trasmiten los manuales, fijada en tres leyes hipostáticas, cuadriculada en un álgebra que no han podido entender ni siquiera los científicos rusos. Que yo sepa, no es la dialéctica la que hizo que Yury Gagarin volase en torno a la tierra, ni la que puso a un lunático espectro de metal a hurgar la cara sedienta de la luna. La dialéctica, malamente empleada, sólo sirve para confundir a los seres humanos. Pero un capítulo, a ella consagrado, existe, y por tanto, ahora me callo.

Hace falta escribir acerca de los manuales. Son los manuales los que confunden a Marx con las momias de Marx.

Hacer un *Anti-Manual* no sólo significa escribir en contra de ciertos manuales de marxismo, sino escribir

de modo *no-manualesco*. Esta observación es importante, pues es muy fácil escribir libros, y escribirlos de acuerdo a recetas. Escribir sobre los manuales de un modo crítico equivale a superar su forma, su estilo, su sintaxis, su armadura. Hay que escribir libremente —y esto ya no es tan fácil—, hay que escribir libertades, hasta donde sea posible.

Esto no implica que todos los manuales sean malos. Los de la URSS (ya lo decía el propio Lenin) suelen ser invariablemente malos, pero en otras partes hay buenos manuales. Piénsese, por ejemplo, en el manual de Pierre Salama y Jacques Valier, *Une introduction à l'économie politique* (François Maspero, París, 1973), que reúne todas las condiciones de un manual: es *manuable*, puede manejarse fácilmente, a diferencia de esos hipopótamos intelectuales que autores como Konstantinov, Kuusinen o Rosental quieren hacernos pasar por "manuales": se necesita un atril, y hasta una cierta liturgia, para poderlos consultar; es, por otra parte, esquemático, didáctico, sin que ello implique una distorsión del pensamiento presentado ni su reducción a fórmulas resecas; está claramente escrito, y está diseñado según una estructura teórica rigurosa; y, finalmente, no fue escrito por órdenes de un partido o por alguna comisaría ideológica, sino por el libre afán de divulgar el pensamiento económico de Marx. El lector puede pensar también en el excelente manual de Ernest Mandel *Iniciación a la teoría económica marxista*, donde el prestigioso y combativo economista belga condensa toda su sabiduría económica, ampliamente demostrada en su *Tratado de Economía marxista*. El manual de Mandel (en castellano: ed. La Oveja Negra, Bogotá, 2a ed. 1971) es el resultado de unas conferencias para obreros, dictadas en París, y recuerdan, por su sencillez y precisión, a aquellas conferencias que, también para obreros, dictó Marx en Londres y que luego se convirtieron en ese excelente manual de economía marxista que él tituló en inglés *Value, Price and Profit (Addressed to workingmen)*.

En castellano existe el manual de Marta Harnecker *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (25a ed., Siglo XXI, México, 1974). Por diversos motivos es un buen manual. La autora chilena (hoy dolorosamente expatriada por los orangutanes antimarxistas que se han apoderado de Chile) se dirige a un público estudiantil —que por cierto le ha respondido con gran calor— con la deliberada intención de hacerlo pensar y ayudarlo a tener una representación nítida de la doctrina de Marx, a base de una exposición rigurosa y didáctica realizada en un estilo particularmente claro y conciso. En uno de los capítulos del presente *Anti-Manual* le dirijo una serie de críticas al tratamiento que Marta Harnecker hace de un determinado problema —el de la ideología— del pensamiento de Marx. Pero esas críticas no implican una minusvaloración de su esfuerzo teórico. Como todo libro, el suyo está sujeto a críticas. Pienso que su lado más débil es el apego incondicional a la interpretación que hace Louis Althusser de la teoría marxista. Ello convierte al manual en un manual de althusserianismo, y carga con todas las ambigüedades y exageraciones de Althusser. Althusser ha creado, a su modo, una nueva Iglesia marxista, y por tanto, una nueva ortodoxia. Los althusserianos se creen poseedores de "secretos" y "misterios" concernientes a la obra de Marx, y los que no somos althusserianos tenemos que resignarnos a leer a Marx con nuestros pobres ojos y no a través de la complicadísima y artificiosa lupa que le aplica Althusser en su altar de La Sorbona. De todo ello ha surgido un nuevo manualismo o un modo manualesco de pensar a Marx, que está causando grandes daños y que ha propagado en nuestro continente una peculiar pedantería universitaria. Para mí, un buen manual es aquel que incita a leer a Marx, porque es en Marx, en su vibrante estilo, en la claridad mediterránea de su prosa, donde debemos buscar el secreto de ese mensaje doctrinal que ha partido en dos al mundo, y que terminará por unificarlo.

Marx era un pensador heterodoxo. Toda su obra es una constante e implacable *crítica,* tanto del orden capitalista establecido como de sus justificadores científicos o ideológicos. Su pensamiento se resiste, espontáneamente, a ser convertido en Iglesia. Convertir a Marx en ortodoxia es descaracterizar a Marx, es convertir su ciencia en ideología, como lo recordaba agudamente Marcuse en su libro sobre *El marxismo soviético,* que es, por cierto, un anti-manual. Los manuales soviéticos le han puesto una camisa de fuerza al pensamiento de Marx y lo han desfigurado de tal modo, que hoy pasa por "marxismo" en el mundo entero una entelequia teórica que nada tiene que ver con Marx. Obsérvese lo que escribía Lenin en 1922, en su artículo *Sobre el significado del marxismo militante:* "Las publicaciones agudas y amenas de los viejos ateos del siglo XVIII escritas con talento, que atacan ingeniosa y abiertamente al oscurantismo clerical dominante, resultarán, a cada paso, mil veces más adecuadas para despertar a la gente del letargo religioso, que las exposiciones aburridas del marxismo, secas, no ilustradas casi con ningún hecho bien seleccionado, exposiciones que prevalecen en nuestra literatura y que, con frecuencia (hay que confesarlo) tergiversan el marxismo" *(Obras Escogidas,* ed. Progreso, Moscú, 1969, p. 689).

Si el propio Lenin, forjador de la mayor revolución de nuestro siglo, nos advertía acerca del peligro de transformar el marxismo en una Iglesia con sus correspondientes catecismos, breviarios o manuales, ¿por qué hemos nosotros de perdonar a todos esos hacedores de manuales que tanto daño han hecho al pueblo?

Sé muy bien que, al publicar este ensayo, surgirán los inevitables adoradores de la URSS que me acusarán de "antisoviético". La acusación no será nueva para mí, puesto que en otros libros he criticado duramente los falseamientos de la ortodoxia. Pero debo aquí hacer constar que yo no soy de ninguna manera antisoviético. Para mí, el pueblo soviético es quizá la mayor garantía his-

tórica de defensa contra el neofascismo que emerge actualmente en el mundo. También el pueblo chino la es, y si este pueblo es á "ideológicamente" separado del soviético, ran parte de la culpa la tiene el pensamiento manualesco. Si resucitase Marx, les daría su viejo grito: *¡Uníos!* El capitalismo se está retorciendo, busca desesperadamente el modo de contener su crisis y su inflación, no halla qué hacerse con los paises subdesarrollados, está al descubierto con su CIA, con su imperialismo y con sus monopolios internacionales: ¿no es entonces la hora de que las fuerzas anticapitalistas se unan y den la batalla final?

Pero, para ello, es preciso que los marxistas se aclaren con respecto a su doctrina. Es preciso abandonar de una vez por todas el pensamiento manualesco en lo que tiene de eclesiástico. Es importante dar una dura batalla teórica para que, en el marxismo contemporáneo, triunfe el pensamiento de Marx, y para que podamos, así, *superar a Marx realizándolo (la philosophie devenue monde*, de que hablaba Sartre), inventando los conceptos y categorías que él habría inventado si viviese en nuestro siglo.

L. S.

Caracas, Diciembre de 1974

EPILOGO DEL PROLOGO

El manuscrito del presente ensayo fue enviado en Diciembre de 1974 al Premio Literario instituido por la Asociación Pro Venezuela; resultó ganador por unanimidad. Cuente, pues, la nada ortodoxa Asociación Pro Venezuela con mi agradecimiento por la distinción acordada, que demuestra una vez más la utilidad de unirse empresarios y artistas. Igualmente, conste mi agradecimiento a los tres integrantes del jurado, personas a quienes admiro y que no pararon mientes en eso de premiar un libro harto extraño y de colores tan subidos. Sé que, hasta cierto punto, pese a la unanimidad que hubo, fue un reto para ellos. Ellos salieron airosos y yo salí premiado.

Debo aclarar que este libro no es enteramente mío. El capítulo sobre el Modo de Producción (cap. VI) fue escrito, a petición expresa mía, por el economista Héctor Silva Michelena, quien allí demostró cómo se puede ser economista y elegante al mismo tiempo. Se lo agradezco, y le envío un vaso de *bon vino,* que diría el maestro Berceo. El Apéndice II, sobre Rosa Luxemburgo, fue escrito por el no menos economista y elegante escritor Armando Córdova. Un geniecillo interior me dijo que Héctor y Armando, que ya han escrito libros en colaboración y a cuatro manos, se sentirían complacidos de colaborar conmigo en un *Anti-Manual.* Los artículos de ambos son profundamente antimanualescos. Ya se ve que

eso de "pensamiento manualesco" es toda una categoría... Lo propio digo del excelente artículo de mi amigo el economista mexicano Alonso Aguilar, quien pasa una rápida y fulminante mirada al marxismo de los últimos años.

L. S.

Febrero, 1975.

I

LA SITUACION DEL MARXISMO

Se puede hablar de "situación del marxismo" de dos maneras: una, externa al pensamiento de Marx, y otra, interna al mismo. Desde un punto de vista externo al pensamiento de Marx, la situación del marxismo puede describirse como un abigarrado conjunto de interpretaciones, determinadas no sólo por las tendencias individuales de los intérpretes, sino también —y en primer término— por los meandros y vicisitudes del mundo contemporáneo. El mundo del siglo XX, aunque siga en esencia siendo un mundo capitalista, ha conocido en su seno el prodigioso crecimiento de la tendencia socialista, inspirada, con mayor o menor grado de fidelidad, en el pensamiento de Carlos Marx, y en particular en su análisis de la sociedad capitalista, basado en la experiencia histórica de Europa Central y Occidental, según confesaron Marx y Engels en el prólogo de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista.*

Este punto de vista externo se sitúa fuera del pensamiento mismo de Marx y atiende preferentemente al desarrollo de lo que conocemos como "marxismo" —y, por supuesto, al desarrollo del "anti-marxismo". Su objeto propio sería la enumeración y descripción de las interpretaciones del pensamiento de Marx, y podría atender a diversos criterios de clasificación: intérpretes ortodoxos o heterodoxos, intérpretes críticos o apologistas, intérpretes militantes o bien *au dessus de la melée,* intérpretes

"marxistas" o "marxólogos" o "marxianos", etc. Hay infinitas variedades, y la literatura es monstruosamente dilatada. Ciertamente, se podría practicar una selección muy rigurosa de autores e interpretaciones. Nos limitaríamos, partiendo de Engels, a autores como Plejanov, Lenin, Lukács, Korsch, Riazanov, Gramsci, Marcuse, Sartre, Mandel, Lefebvre, y algunos otros nombres ilustres como Sweezy, Baran, Rubel, Mariátegui, Naville, Colletti, etc. Sin embargo, un estudio objetivo no podría prescindir, por más selectivo que fuese, de ciertas vulgarizaciones que ha sufrido el pensamiento de Marx, incluso las más pedestres. Hay toda una literatura, procedente casi siempre de escritores autodenominados socialistas, que ha practicado lo que con gran rigor llamaba Marcuse en *El marxismo soviético*, "la conversión de la teoría de Marx en ideología". Una historia del marxismo no puede prescindir de este material, pues su misma tendencia a dogmatizar y a fosilizar el marxismo lo ha convertido en centro de la polémica en numerosas ocasiones y por diversas razones, entre las cuales descuella el hecho de que tal fosilización se ha realizado *desde el poder*. No sabríamos, en este sentido, prescindir del "materialismo" de Stalin, cuya influencia está lejos de haberse extinguido. Muchos marxistas que, obedientes a la "desestalinización" oficial no se atreven a pronunciar el nombre de Stalin, siguen en el fondo siendo los fieles discípulos de ese "fantasma" de que habla Sartre en sus *Situations*. Aunque una poderosa corriente crítica se haya abierto paso en nuestro siglo dentro del campo del pensamiento marxista, el viejo dogmatismo sigue realizando su labor de zapa en muchas cabezas aparentemente críticas. Algunas escuelas de intérpretes de Marx, como la que protagoniza Louis Althusser en Francia (con seguidores en otros países), a pesar de proponerse abiertamente una relectura crítica de Marx, han inventado un nuevo y sutil dogmatismo, un círculo cerrado de "claves" interpretativas que a menudo obligan a Marx a pensar como Althusser, en lugar de ser a la inversa.

Para romper los viejos dogmas, los althusserianos inventan nuevos dogmas, y le dictan a Marx normas de pensamiento. Así, por ejemplo, decretan el carácter "ideológico" y "premarxista" del concepto de alienación, sin darse cuenta de que, según ese razonamiento, habría que declarar premarxista e ideológico —esto es, anticientífico— el cuerpo analítico de las grandes obras económicas de Marx, en las que el concepto de alienación juega un papel central. En el curso de un volumen que actualmente escribo sobre la alienación de la obra de Marx, he topado con una definición formal y "madura" de la alienación, en los *Grundrisse;* he topado con la terminología de la alienación profusamente diseminada en la *Crítica* de 1859; he topado con la definición de la alienación en los *Grundrisse,* incorporada luego al análisis de la plusvalía en *El Capital*; y he topado, en fin, con largas y frecuentes caracterizaciones de la alienación en el enorme manuscrito de las *Theorien über den Mehrwert* o Libro IV de *El Capital.* Sólo un prejuicio cientificista como el de Althusser puede hacerse el ciego ante tales evidencias. Lo cual, decía antes, es una nueva y sutil forma de dogmatismo. (Ver, más adelante, el capítulo sobre la alienación).

Historiar todas estas variaciones intepretativas es la tarea de lo que he denominado punto de vista externo. Es un punto de vista necesario, mas no suficiente. En este libro, mi punto de vista para echar una mirada panorámica al pensamiento de Marx, será más que todo el interno. Pero no me desentenderé del punto de vista exterior al pensamiento de Marx. La distinción entre ambos puntos de vista es, en realidad, puramente analítica; pero es una distinción útil, porque nos permite separar teóricamente la evolución de las interpretaciones, de la evolución del *pensamiento mismo* de Marx. Acorde con su propia teoría, el pensamiento de Marx no se detiene o se petrifica en el punto histórico en que nació; por el contrario, se desarrolla con la historia misma, lo que revela su carácter fundamental de ciencia predictiva, ese

carácter de prospección científica que constituye uno de sus rasgos más notorios. El punto de vista interno, pues, tiende a caracterizar el estado *actual* del pensamiento de Marx. Debe, por supuesto, complementarse con el punto de vista externo, pues buena parte de la evolución íntima del pensamiento de Marx está determinada por el choque con los intérpretes, así como también, y principalmente, por el surgimiento de nuevas formas sociales, nuevos problemas que trae consigo la historia. Los enunciados básicos del método de Marx, ¿no pueden acaso rendir una inmensa utilidad para el análisis de fases del capitalismo desconocidas por Marx? ¿No cabe, por ejemplo, un análisis marxista del capital de los grandes monopolios financieros de nuestro siglo? La descripción que hace Marx del mercado mundial en *La ideología alemana,* ¿no puede servir de presupuesto teórico para una teoría marxista del subdesarrollo? Igual ocurre, por ejemplo, con la teoría de la acumulación originaria de capital. Aunque expuesta por Marx para explicar el surgimiento del capitalismo de Europa Central y Occidental, la teoría de la acumulación resulta indispensable para explicar la génesis del subdesarrollo. Así lo expone, por ejemplo, el economista mexicano Alonso Aguilar en un párrafo de gran interés:

> "Las formaciones sociales no se diseminan como las enfermedades contagiosas: surgen a consecuencia de un desarrollo previo; y así se forma, concretamente, el mercado, que como se sabe es una categoría histórica. De aquí nuestra insistencia en cuanto a que para ahondar en el estudio del subdesarrollo es menester examinar la forma en que se desenvuelve el capitalismo; y para comprender esto último es necesario seguir de cerca el desarrollo del mercado y, específicamente, la fase que va desde el momento en que el producto del trabajo se convierte en objeto de cambio, en mercancía, hasta aquel en que adquiere tal carácter la fuerza misma de trabajo.

El estudio de la acumulación originaria no sólo no es, por tanto, una cuestión especulativa o secundaria, sino *algo fundamental para entender cómo se origina el subdesarrollo* y toman cuerpo las más graver deformaciones de nuestras economías" [1].

Parecidas consideraciones, en las que se manejan las más diversas piezas del instrumental de Marx, han sido hechas por numerosos economistas y sociólogos preocupados por aclarar el fenómeno del subdesarrollo. La teoría de la acumulación, por ejemplo, ha sido largamente utilizada por el economista africano Samir Amin en su excelente tratado sobre *L'accumulation a l'échelle mondiale,* y en otras obras suyas [2]. El énfasis de Marx en poner en el centro mismo de su teoría socioeconómica el cambio tecnológico, ha dado lugar a profundos desarrollos contemporáneos para explicar la dinámica histórica, tales como el realizado por el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro en su obra *El proceso civilizatorio,* especie de cosmogonía de inspiración marxista, que sirve de adecuado marco histórico para la cabal indagación sobre el subdesarrollo. El énfasis en la tecnología, que ignoraron casi totalmente los herederos marginalistas de la economía clásica, es elevado al rango de teoría de largo alcance histórico. El marxismo vivo no consiste en "aplicar a Marx" como quien aplica un cartabón o un molde. Por el contrario, consiste en asimilar y continuar críticamente su concepción de la historia y su analisis del capitalismo. El mismo Ribeiro, por ejemplo, ha rechazado la idea de una clase social "burguesa" en el contexto latinoamericano; en su obra *El dilema latinoamericano* prefiere hablar de "patriciado". Lo importante de todo esto no reside en la verdad o la falsedad de

1. Alonso Aguilar, *Mercado interno y acumulación de capital,* ed. Nuestro Tiempo, México, 1974, p. 74 (Subrayados míos).

2. Véase *Categorías y leyes fundamentales del capitalismo* y *El capitalismo periférico,* publicados por ed. Nuestro Tiempo en 1973 y 1974 respectivamente.

semejante caracterización, sino en el esfuerzo consciente por transformar el pensamiento marxista *desde dentro de él mismo*, a fin de elaborar las categorías que habría elaborado el propio Marx en caso de vivir en nuestros días. Por eso podemos hablar de un punto de vista interno al pensamiento de Marx. El punto de vista que he calificado de "externo" se limita, generalmente, a parafrasear a Marx o a "leerlo" con una lupa deformante. El punto de vista interno lee también a Marx, pero no con el exclusivo fin de explicarlo o glosarlo, sino el deliberado ánimo de transformarlo. Paradójicamente, la misión más elevada del pensamiento de Marx es semejante a la misión más elevada del proletariado: la de negarse a sí mismo. De ahí las sensatas palabras de Pierre Naville: "El pensamiento 'marxiano', aquel que fue expresado por Marx en su tiempo, es una obertura, un prefacio; el pensamiento 'marxista', el nuestro, es un desarrollo, una progresión, tal vez una metamorfosis. Es posible que en el futuro el nombre mismo de Marx desaparezca, como símbolo de una ciencia social, mas por el momento designa el único fundamento a partir del cual se puede construir algo purificador" [3].

Lo importante es entender este "único fundamento" con un criterio no dogmático, exento de esa manía apologética que consiste en "aplicar" las palabras de Marx (y las de Lenin y Stalin) como si se tratara de moldes rígidos, no sujetos a la corrosión de la historia ni susceptibles de ser modificados por las circunstancias de los nuevos tiempos. Ese "único fundamento" ha de ser entendido como un cuadro dinámico de variables, de categorías históricas tales como la de "modo de producción"; es decir, hay que tomar el pensamiento de Marx como una fuente de permanente incitación intelectual para aquellos científicos y pensadores actuales que no se contentan con la comodidad teórica del dogma o la

3. Pierre Naville, *De l'aliénation a la jouissance*, "Préface à la nouvelle édition", ed. Anthropos, Paris, 1970, p. iv.

consigna ideológica, sino que están deseosos de hacer avanzar ese caudaloso río de ciencia social cuyas compuertas abrió genialmente Marx. Hay quienes pretenden eliminar la dialéctica heraclítea de ese río, y en vez de concebirlo como una fluencia o devenir continuos, prefieren entenderlo como un paisaje muerto y congelado, de frías piedras teóricas cinceladas de una vez para siempre como pensamientos eternos e invariables. Lo que es el dominio de la teoría viviente es concebido así como el dominio de una *ideología* petrificada. Tal es la actitud dogmática.

II

DIALECTICA Y DOGMA

EL DOGMATISMO sigue siendo uno de los grandes enemigos del pensamiento de Marx y de su libre desarrollo crítico. No es tanto un enemigo teórico como un enemigo práctico. En el dominio de la teoría propiamente dicha, el "pensamiento" dogmático es de tan acusada pobreza que no constituye sino un ridículo enemigo. Su característica esencial es la repetición mecánica de un cierto número de fórmulas que bien podrían llamarse "los diez mandamientos de la ley de Marx-Lenin-Stalin". Si los loros fuesen marxistas, serían marxistas dogmáticos. El dogma es, por definición, oscuro para sí mismo. Pero el marxista dogmático no quiere reconocer esto, y pretende hablar en nombre de una ciencia social rigurosa, demostrativa y operativa. El dogmático religioso de la teología racional era, al menos, sincero, y postulaba la oscuridad e inefabilidad de los dogmas cristianos. No instaba a los cristianos a indagar con las armas del pensamiento lógico o teorético del misterio de la Trinidad. Pedía tan sólo fe ciega, pues reconocía que sólo el entendimiento divino podía comprender la trinidad-uno de Padre, Hijo y Espíritu Santo. De igual modo, la sensibilidad de los grandes místicos decía que sentir a Dios consistía en "un entender no entendiendo", como decía San Juan de la Cruz. Según este genial poeta, la percepción de la divinidad sólo podía tener lugar en una "noche oscura del alma". La fe religiosa es, pues,

al menos, sincera, y la sensibilidad mística tiene el bello atenuante de ser altamente poética, como en Francisco de Asís, en Teresa de Jesús, en el maestro Eckhart o en Cyprien de la Nativité de la Vierge, el excelso traductor de San Juan de la Cruz descubierto por Paul Valéry.

Pero el dogmático marxista no es sincero ni, por supuesto, poético. Es simplemente ridículo, y tanto más lo es cuanto más se empeña en hablar *ex cathedra* y en adoptar ese petulante *esprit du sérieux* que Sartre señalaba como rasgo genuino del marxismo vulgar. Hace algún tiempo tuve la oportunidad de combatir, en un periódico venezolano, con uno de estos doctores de la iglesia marxista. En un arranque de originalidad, este doctor decía: "el marxismo es la ciencia que utiliza el método dialéctico en el estudio de los fenómenos sociales". Después de haberse buscado una frase como esa, extraída de alg n manual soviético, la dejó caer ante mis narices como quien deja caer las tablas mosaicas de la Ley de Dios. Yo le pregunté ingenuamente si él sabía en verdad lo que era la dialéctica, y por supuesto, no me respondió nada. "La dialéctica es el método marxista", repetía sin cesar el loro intelectual. Está bien: admitamos que la dialéctica es el método marxista. Pero ¿cómo funciona esa dialéctica? ¿Funciona acaso, como creen los manualistas, según esas tres imperturbables "leyes de la dialécti a" que repiten incansablemente, uno tras otro, los catecismos de marxismo-leninismo (y, antes, los de stalinismo)? ¿Existe, en verdad una lógica dialéctica que sea realmente *lógica* y al mismo tiempo sea *dialéctica*?

Las tres célebres leyes son, como es bien sabido, la "ley de la unidad y lucha de contrarios", la "ley del salto de la cantidad a la cualidad" y la "ley de la negación de la negación". Semejante terminología es puramente hegeliana y aunque, en efecto, Marx tomó numerosos términos de Hegel, nunca postuló semejantes leyes formalmente. Por el contrario, en *El Capital* habla tan sólo de que "he coqueteado *(kokettierte)* aquí y allá, en

el capítulo sobre la teoría del valor, con el modo de expresarse propio de Hegel" [4].

Si Marx mismo reduce su posición a un "coqueteo" con la terminología hegeliana, ¿por qué los marxistas han de elevar a la categoría de leyes lo que el propio Marx jamás postuló de ese modo? Es cierto, se dirá, que también Marx, en el mismo pasaje, habla de "mi método dialéctico", y añade que no sólo es distinto al de Hegel sino que es directamente su contrario u opuesto *(ihr direktes Gegenteil)*. Estas palabras parecen anunciar la aplicación rigurosa de un método de exposición de los resultados de la investigación. Y en efecto, según este método, el análisis de la sociedad capitalista revela la coexistencia de fuerzas opuestas en su seno: el capital se opone al trabajo, la plusvalía se opone al salario, el valor de cambio se opone al valor de uso, la apropiación privada capitalista se opone a la alienación o expropiación de la clase roductora, etc. Pero esto es muy distinto a una presunta aplicación, por parte de Marx, de la "lógica dialéctica". Marx jamás habló de una lógica dialéctica. Su dialéctica nunca fue, ni quiso ir, más allá de un *método* para la presentación de los hechos históricos según su dinámica estructural, que resultó ser —como lo había escrito ya en el *Manifiesto* de 1848— una dinámica de antagonismos, de luchas de clases. Puede así hablarse de opuestos históricos, pero no de polos de una contradicción en el sentido estrictamente *lógico* del término. Es cierto que, en *El Capital,* Marx habla de "contradicciones" de la sociedad burguesa. Pero el hecho de que Marx haya empleado ese término hegelianizante no significa que éste sea científicamente correcto; por el contrario, es una metáfora de corte idealista, tan sólo explicable dentro de un contexto como el hegeliano, donde la "idea" podía contradecirse a sí misma. Pero el proletariado y la burguesía no son, en sentido

---

4. Karl Marx, *Das Kapital,* "Nachwort zur zweiten Auflage", Dietz Verlag, Berlin, 1962, vol. I, p. 27.

estricto, contradictorios, al menos desde el punto de vista de la lógica. Son, en todo caso, *opuestos históricos antagónicos*. Los manuales dicen que Marx tomó la dialéctica hegeliana y la dotó de "contenido materialista". Lo que no nos explican, ni nos pueden explicar, es que en un paso teórico semejante no sólo se "invierte" la dialéctica de Hegel, sino que se la transforma completamente, de un modo radical, *tan radical que ya en Marx no se podrá hablar de la dialéctica como "lógica"*, sino como método de exposición de la estructura capitalista.

El error básico del dogmatismo de las "tres leyes" consiste en describir el método dialéctico de Marx mediante una terminología lógico-formal, con el deliberado propósito de presentarnos un engendro, un híbrido intolerable: la "lógica dialéctica", que subyace en expresiones tales como "dialéctica materialista" o "materialismo dialéctico", extrañas a Marx. Una dialéctica de la materia no es, pese a la insistencia de Engels, sino un panlogismo, una suerte de panteísmo laico, por no decir un animismo. En realidad de verdad, es un hegelianismo de los más rancios, una reconversión del método de Marx a los lineamientos de la *Fenomenología del Espíritu*. Mientras Hegel veía en la Gran Revolución Francesa "la reconciliación de lo divino con el mundo", Marx no veía ahí otra cosa que la revolución industrial y el derrumbe del feudalismo. No veía un proceso lógico de negaciones íntimas de la Idea en su desarrollo, sino el desarrollo de antagonismos materiales de carácter histórico. En otra parte [5] he señalado como muy sintomáticas ciertas vacilaciones verbales de Marx: unas veces, es cierto, nos habla de *Widekspruch*, término que designa propiamente la contradicción; pero en la mayoría de los casos nos habla de *Gegensatz*, que designa la idea de contraste, oposición, antagonismo. "Lo

5. Cfr. mi libro *El estilo literario de Marx*, ed. Siglo XXI, México, 1971, pp. 38-39.

cual —comentaba yo— no hace sino probar que, en el plan de Marx, no figuraba (lo prueba aplastantemente su *Miseria de la filosofía)* la aplicación rígida de esquemás lógicos hegelianos a la historia, pues ello equivaldría a suponer en Marx precisamente la ideología proudhoniana, según la cual la historia se rige por la Idea o las ideas, los 'principios', y no al revés. Lo que hace Marx es señalar las leyes que concretamente presiden la síntesis y superación futura de los antagonismos sociales".

Esto es lo que se resisten a admitir los dogmáticos de toda laya, empeñados, como avestruces, en esconder la cabeza para no ver la realidad, como si con este caso eliminasen la realidad. ¿De qué han servido, en el terreno de la investigación científica de nuestro tiempo, las tres célebres leyes de la dialéctica? Ni siquiera los científicos oficialmente marxistas han podido aplicarlas. Los vuelos espaciales soviéticos son tan "dialécticos" como los norteamericanos. La ley de "la unidad y lucha de opuestos" de que nos hablan manuales como el de Rosental debe su importancia a que "está determinada por el hecho de que la ley enunciada refleja la naturaleza objetivamente contradictoria de las cosas y de los procesos del mundo real", según reza el manual[6]. Apartando el grave error epistemológico implicado en la teoría pseudomarxista que concibe a las leyes y a los pensamientos en general como "reflejos" de lo real[7], salta a la vista el absurdo idealista de esa "naturaleza objetivamente contradictoria de las cosas". Si tomamos en serio tal enunciado, tendremos que concluir que Marx era un desaforado metafísico, o cuando menos un extraño filósofo panteísta. Una contradicción es, hasta nueva orden, una figura lógica, y por tanto, una figura ideal. De modo que una contradicción "objetiva" en las "co-

6. M. M. Rosental, *Principios de lógica dialéctica,* ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1965, p. 143.

7. Para una crítica de la teoría del reflejo, ver mi *Teoría y práctica de la ideología,* Nuestro Tiempo, 1971, pp. 34 y ss.

sas" no sería sino una *idea* inserta en las cosas mismas, en la realidad. Sería un *quidditas*, una "esencia" de neto carácter metafísico. El hecho de que esa "esencia" sea presentada como "contradictoria" no le resta ni un ápice de su rigidez metafísica. Nada de extraño tiene que el enunciado manualesco termine cayendo en su propia trampa, esto es, hablando de viejos fantasmas filosóficos tales como el "ser" y el "no ser". Rosental nos habla del "carácter contradictorio del movimiento, del desarrollo del mundo objetivo", y se responde a sí mismo en estos términos: "Hemos dicho más arriba que todo se halla en movimiento, que todo cambia. Pero, ¿en qué consiste el movimiento, el cambio? En la unidad *interiormente concatenada* de lo estable y de lo variable, de la identidad y de la diferencia, del reposo y del movimiento, del ser y del no ser, de lo que desaparece y de lo que nace"[8]. Como se ve, el vocabulario no puede ser más anticuado. Parece que oyéramos hablar a un presocrático, y que hubiesen pasado en balde los veinticinco siglos que nos separan de la *coincidentia oppositorum* de Heráclito. Sólo que éste se expresaba con mayor elegancia filosófica. ¿Qué es ese endriago intelectual de la "unidad interiormente concatenada" del ser y del no ser? Rosental, buscando ejemplos "científicos", nos habla de "contradictorios" tales como "materia y energía", "electricidad positiva y electricidad negativa", "propiedades corpusculares y propiedades ondulatorias", "materia y conciencia", etc. Debemos preguntarnos formalmente: ¿con qué derecho se postulan a esas parejas como *contradictorias*? El vocabulario del manual es vacilante: a veces habla de "contrarios" o de "opuestos". Ello revela su falta de rigor. ¿Por qué han de ser contradictorias la electricidad negativa y la positiva? ¿Qué sentido medianamente racional puede tener el decir que la conciencia es contradictoria de la materia? Es como si dijésemos que lo negro y lo blanco son

---

8. Rosental, *ob. cit.*, p. 144.

contradictorios. Es cierto que hay muchas formas de lo real que se presentan como parejas, pero ello no da derecho a calificar los elementos de esas parejas de contradictorios. ¿Son contradictorios la hembra y el varón? Ni siquiera son contrarios; son, simplemente, complementarios, como lo son la burguesía y el proletariado. La existencia de la una presupone *históricamente* la existencia del otro, de la misma forma que el capitalismo supone el régimen salarial. Entre estos elementos hay antagonismos, pero, formalmente hablando, no son contradictorios. Es preciso ir hasta el fondo en la crítica radical de toda esa terminología que repiten incansablemente los manuales. Porque no sólo la emplean los manualistas, sino antimanualistas tan fieros como los propios Marx y Lenin. Sé que más de un lector se asombrará de tal afirmación. Pero creo que es hora de derrumbar de una vez para siempre cierto fetichismo verbal que ha sido transmitido por los mismos grandes padres del marxismo: Marx, Engels, Lenin. En nombre del rigor, es preciso realizar la deshegelianización definitiva de Marx. Todos los marxistas reconocen universalmente que la "contradicción" fundamental del capitalismo reside en la coexistencia de un modo privado de apropiación y la socialización de la producción. Con estos términos la define Marx y la repite Lenin; y la encontramos tanto en los manuales más pedestres como en excelentes tratados económicos marxistas, como por ejemplo el de Ernest Mandel. Pero entre esos términos no hay, estrictamente hablando, una contradicción, como sí la hay entre proposiciones como "llueve" y "no llueve" puestas en relación de conjunción. La socialización de la producción no se limita, ni mucho menos, a ser la mera negación del modo privado de apropiación. Son, eso sí, formas antagónicas que se desarrollan en la estructura misma del modo capitalista de producción; son opuestos históricos que se implican el uno al otro, y cuyo choque permanente producirá, tarde o temprano, el resquebrajamiento del sistema dominado por el capital.

Algo parecido ocurre con otro de los puntales de la "lógica" dialéctica: la "ley de la negación de la negación". Según esta ley, de neto corte hegeliano, una determinada forma histórica se presentaría como "tesis" susceptible de ser "negada" por una "antítesis", negación que a su vez produciría una síntesis que no consiste en la lisa y llana negación de la tesis, sino en su "superación" o *Anfhebung*. Frente a esta logomaquia cabe preguntarnos si estamos o no estamos hablando de lógica. Parecería que estamos hablando de lógica formal, pues los inventores de esa ley utilizan —ya lo decía antes— el vocabulario lógico-formal, al que superponen artificialmente un término extraño: la "superación" (el vocablo castellano reproduce muy escasamente la multiplicidad de sentidos que el vocablo alemán tiene en Hegel). Pero, en lógica formal, la negación de una negación no produce síntesis alguna: simplemente, afirma el término inicialmente negado. Si yo niego la proposición "no llueve", tan sólo obtendré la proposición "llueve", que no tiene nada de "síntesis" ni de "superación" de la fórmula primitiva. Pero no: los manuales insistirán en que no se trata de lógica formal, sino de "lógica dialéctica". Hay que preguntarse: ¿para qué hablar de *lógica*, cuando se podría hablar —como lo hace el propio Marx— de *método*? La única lógica existente es la lógica formal, la lógica matemática. Los sujetos de la lucha de clases no son sujetos "lógicos", sino históricos. Hegel quiso hacer una lógica de la historia, pero su empeño fracasó, pese a las geniales intuiciones de su magno cerebro. La teoría, desarrollada en el *Manifiesto* de Marx y Engels, de la historia como un teatro de la lucha de clases, no es una teoría de "lógica dialéctica" ni es tampoco una filosofía de la historia. Marx nunca quiso ponerle moldes ideales a la historia, como se los puso Hegel. Hacer filosofía de la historia, en el plan hegeliano, es en realidad hacer historia de las ideas o *Ideengeschichte*. Marx se propuso justamente lo contrario. El idealismo de Hegel estaba cargado de maravi-

llosas intuiciones históricas. Por ejemplo, su modo de comprender la antigüedad, o su modo de comprender el cristianismo, corresponden a un estudio detallado de la historia. Pero Hegel quería que la historia marchase según un ritmo dialéctico, según una extraña lógica de negaciones y afirmaciones. Pero la historia le jugó malas pasadas. Según su lógica, el Estado prusiano debía ser algo así como la culminación de la historia. No sólo no fue la culminación de la historia, sino que fue el germen del totalitarismo político que hemos vivido en el siglo XX. Con razón decía Burckhardt, en su *Reflexiones sobre la historia universal* y a propósito del Estado prusiano, que bien pronto vería Alemania erigir sobre sí misma "la horrible cabeza" del poder absoluto. No se equivocaba. La Guerra Europea y la Guerra Mundial le han dado la razón. Y han demostrado, de paso, los resultados a que conduce una interpretación idealista de la historia, o una interpretación logicista como la de Hegel, o como la que millares de epígonos quieren que sea la de Marx. Si la "contradicción" entre proletarios y burgueses fuese inevitable, fatal y mecánica, ya tendríamos nosotros al socialismo, existiendo entre nosotros. No tendríamos esa horripilante caterva compuesta por los obreros burgueses, los burócratas del trabajo asalariado. No tendríamos una serie de países autodenominados socialistas, que en realidad conservan y protegen no sólo las formas capitalistas de alienación, sino que inventan nuevas formas. Para justificarse, han inventado una peculiar "lógica dialéctica", según la cual las contradicciones del capitalismo son "antagónicas" y las del socialismo son "no antagónicas". El manual de Kuusinen dice lo siguiente: "Las contradicciones *no antagónicas,* propias de la sociedad socialista, se producen en una sociedad en la que coinciden los intereses fundamentales de las clases y grupos que la integran. De ahí que tales contradicciones no se resuelvan por la lucha de clases, sino mediante los esfuerzos conjuntos de clases que son amigas de todos los grupos sociales, bajo la direc-

ción del Partido marxista-leninista"[9]. Ahora bien, una contradicción "antagónica" o "no antagónica" son poco más o menos lo mismo que la cuadratura del círculo, o que la hipotenusa neurótica, o el hierro de madera. Yo no veo ninguna razón para que proposiciones como "llueve" o "no llueve", que son contradictorias, sean antagónicas. Pero hay más. El manual supone estar hablando *desde una sociedad socialista,* la Unión Soviética, lo cual supone, a su vez, que está hablando desde un paraíso terrenal donde las contradicciones no son antagónicas. La burocracia monstruosamente desarrollada, la división del trabajo llevada al extremo capitalista de división del trabajador, la existencia de una economía monetaria y mercantil, la represión ideológica, el anti-semitismo descarado, parecen ser "contradicciones no antagónicas". No lo son, sin duda, para la pupila del manualista, sedienta de axiomas, o para el ojo dogmático. Lo lamentable de todo esto no es la relevancia o interés teóricos que puedan tener esos manuales que, dada su obesidad, no son ni siquiera manuales. Es lamentable que tengan tanta influencia práctica, que sean tan leídos y difundidos. Mientras los gobernantes de la URSS almuerzan con el Secretario de Estado norteamericano, las prensas de la editorial "Progreso" editan toda clase de manuales, o editan unas obras "escogidas" de Marx y Engels donde no figuran, por supuesto, los ataques a la dialéctica hegeliana de *Miseria de la filosofía* ni la visión general del capitalismo que hay en los *Grundrisse,* obra que no salió a la luz *en ruso* sino en los años cincuenta, (1956), cuando se desprendieron los vendajes de la momia de Stalin. En los *Grundrisse,* publicados *en alemán* en 1939 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, hay graves advertencias sobre el futuro del movimiento socialista. Una de esas advertencias es ésta: no habrá socialismo allí donde la fuerza de tra-

9. Kuusinen, *Manual de marxismo-leninismo,* Grijalbo, México, 1960, p. 85.

bajo siga siendo una mercancía; no habrá socialismo allí donde persista y se agudice la lucha de clases; no habrá socialismo allí donde haya una relación antagónica entre capital y trabajo. Pero los manuales se encargan de decir lo contrario. Las contradicciones socialistas son "no antagónicas". ¿Cómo puede ser no antagónica la relación entre el capital y la peculiar mercancía que es la fuerza de trabajo? ¿No hay un antagonismo irreductible entre un Estado todopoderoso y unos intelectuales que se atreven a decir la verdad? ¡Vaya lógica dialéctica!

En cuanto a la tercera ley, la de la "conversión de la cantidad en cualidad", las cosas no andan tampoco muy bien. No fue Marx, sino los alquimistas, quienes descubrieron este principio. Y antes de los alquimistas, lo descubrieron todos los buenos cocineros de este mundo. Cualquier "chef" de cocina sabe que la cantidad se transforma en cualidad. No es necesario, para demostrar esta ley, recurrir a aburridos ejemplos químicos, como lo hacen los manuales y el propio Engels. Brillat-Savarin, sin ser ningún dialéctico, sabía muy bien —y lo demuestra su libro sobre *La vraie cuisine francaise*— que en materia de cocina la cantidad se transforma en cualidad. Una cantidad exagerada de picante hace irrespirable a una sopa. Una cantidad exigua, la deja insípida. Pienso que, en la ciencia social, esta ley es inútil, porque sirve para explicarlo todo. Es una ley que puede rendir algunos frutos cuando pensamos, por ejemplo, que la acumulación cuantitativa de capital trajo consigo la "cualidad" capitalista. Pero, de resto, esa "ley" no sirve para nada, o sirve para todo, que es lo mismo. En materia de ciencia social, cualquier cantidad puede transformarse en cualidad. La renta "per capita", por ejemplo, es una cantidad "cualitativa". Pero de nada nos sirve, como no sea para hacernos la ilusión de que es una renta correctamente distribuida. Yo vivo en un país de alta renta "per capita", y en ese mismo país hay unas desigualdades sociales monstruosas.

III

EL MATERIALISMO "FILOSOFICO"

La llamada filosofía "materialista-dialéctica", hemos visto, sirve de muy poco. El *método* dialéctico no funciona como "sistema" filosófico. En cambio, sí funciona como punto de vista para comprender el desarrollo de la sociedad humana. Si yo fuera un escritor de manuales, me contentaría con esto. Ya es cosa mayúscula diseñar un método para entender el movimiento de la sociedad.

Pero no. Los manuales, *y no sólo los manuales,* se empeñan tercamente en hacer de Marx un *filósofo.* No les basta con el científico social omniabarcante que triunfó, en su propio yo, sobre la división del trabajo intelectual; quieren que sea también un filósofo. Caen, con ello, en la más burguesa de las trampas ideológicas que se han colocado en torno a la calavera de Marx. En efecto, nada gusta tanto a la filosofía burguesa como catalogar a Marx de filósofo, e inscribirlo en la larga lista de los hacedores de sistemas. Es lamentable tener que decirlo, pero el principal culpable de este enredo es Federico Engels, el amigo entrañable de Marx. Es algo muy curioso, por cierto, puesto que durante largos años fue Engels quien más se ocupó (la correspondencia con Marx es prueba clara) de alejar de la mente de Marx los fantamas fi osóficos. Incluso llegó a reprocharle, leyendo el manuscrito del volumen I de *El Capital,* el carácter "demasiado abstracto" de los capítulos iniciales;

reproche que, afortunadamente, no oyó Marx. No sólo no lo admitió, sino que, además, exaltó las virtudes metodológicas de la abstracción en el Prólogo de su obra.

Yo no creo que exista, ni que jamás haya existido, un "marxismo-leninismo". Lo que sí ha existido es un "engelsianismo-leninismo". Las teorías de Marx acerca de la ideología, acerca del Estado, acerca de la producción mercantil y la división del trabajo, no casan en modo alguno con las de Lenin, por más que los manualistas soviéticos se empeñen, con sus torrentes de citas, en demostrar lo contrario. La teoría de Lenin sobre la "ideología revolucionaria" se contrapone polarmente a la de Marx, para quien una "ideología revolucionaria" era una *contradictio in terminis*. La idea leninista del Estado terminó por fortalecer al máximo al Estado, como lo demostró la dictadura de Stalin, o como lo sigue demostrando hoy el Estado soviético; en cambio, para Marx, el Estado debía tender a su desaparición, en una sociedad socialista, y no a su fortalecimiento. La división del trabajo, que comienza, dice Marx en *La ideología alemana*, con la división entre trabajo físico y trabajo intelectual, se ha visto extrañamente incrementada en la sociedad heredera de Lenin. Persisten la producción mercantil y la economía mercantil y monetaria, pese a los vanos forcejeos teóricos de algunos comunistas afincados en la idea de que esa forma de producción puede subsistir en el socialismo (teorías que han prosperado, sobre todo, en Yugoeslavia, pero que tienen validez para la Unión Soviética).

De nada vale la conocida argumentación de que Lenin "podrá haberse equivocado en la teoría, pero no en la práctica". De ser cierto este argumento, lo único que probaría es que en Lenin había una profunda ruptura entre teoría y práctica y, por tanto, una profunda ruptura con Marx.

Pero el problema es engelsiano. Lenin fue un campeón de la lucha revolucionaria. También lo fue Engels. Eso no lo discuto. Lo que me preocupa es el daño, el profundo

daño que los escritos teóricos de ambos campeones han hecho y siguen haciendo entre los militantes de la causa comunista. De sobra sé que por decir estas cosas mi nombre será vedado de miles de publicaciones, y que no podré entrar a ciertos paises. Ello me tiene sin cuidado. Tampoco puedo entrar a Norteamérica. Yo no soy más que un estudioso del marxismo, y he procurado leer a Marx, en quien he hallado innumerables sorpresas. Tantas, que, de enumerarlas, se caerían sobre sus espaldas todos los manualistas que en el mundo han sido. Es la tremenda verdad, aun no entendida del todo: la moral comunista, que debería basarse en la verdad, se ha basado en la mentira. El desgarrón de 1956, cuando el XX Congreso del PCUS, no fue sino una vaga aproximación a la verdad, que bien pronto fue tapiada por lodazales de odio. El desterrado escritor Solyenitzin, por más cristiano y antisoviético que pueda ser, pasó por el "Archipiélago Gulag" y, según cuenta, pasaron también por allí nada menos que 66 millones de rusos. Supongamos que es verdad sólo una pequeña parte: unos 10 millones. ¿No basta?

Decía que el problema es engelsiano. Y lo es, al menos en lo que respecta a la "filosofía" de Marx. Para decirlo de una vez por todas: no hay una "filosofía" de Marx. Podrá haber, en ese convento al revés que es el Kremlin, una filosofía "marxista". Pero, en todo caso, no está inspirada en Marx, sino en Engels. En Engels se inspiraron Lenin y Stalin, y en Engels se siguen inspirando los catecúmenos del marxismo. Ya tuvieron su Dios sacrificado: Marx. Tan sólo les bastaba traicionarlo y desfigurarlo, tal como hicieron los ministros de Cristo. Si juzgásemos a Cristo por lo que dijo y escribió Pablo, mal andaríamos en materia de Cristo. Pablo hizo de Cristo un profeta al estilo de Viejo Testamento, con sus sublimes dicterios, sus blasfemias divinas, su ira incontenible. Engels, sin quererlo, transformó a Marx en un vetusto filósofo. Lo hizo portador de un "sistema". Lo legó así a las nuevas generaciones comunistas, que lo aceptaron

como a un maestro. Les hizo creer que Marx era un filósofo, un redentor de este mundo, un visionario ebrio de palabras sagradas. Y así lo creyeron, y lo siguen creyendo. Y así los obligan a *creer* en Marx como se cree en Santa Catalina. Ello significa un triunfo de la ideología sobre la ciencia. Los marxistas "creyentes" no tienen verdadera razón para enfadarse cuando los doctores de las universidades norteamericanas califican a Marx de "ideólogo". Estos doctores, más atentos a los marxistas que al propio Marx, saben muy bien aprovechar la oportunidad, puesto que, en efecto, Marx ha sido convertido en pura ideología.

Se supone que Marx inventó una cosa llamada por los manuales "materialismo filosófico". Desde luego, los manuales hacen una que otra reverencia a "materialistas auténticos" de otras edades, tales como el que el divertido Kuusinen llama "el eminente materialista Demócrito", precursor, según él, de los experimentos atómicos soviéticos[10]. ¡Pobre Demócrito de Abdera! ¿Cómo iba él a saber que un idealismo trasnochado y vagamente spengleriano lo iba a convertir, anacrónicamente, en el fundador de la física atómica soviética? El problema es que esa física es tan soviética como norteamericana.

Pero oigamos lo que nos dice el Manual sobre el materialismo filosófico: "La base inconmovible de todo el marxismo-leninismo es su doctrina filosófica: el materialismo dialéctico e histórico. Esta doctrina toma al mundo tal como existe en la realidad, lo examina en consonancia con los datos de la ciencia avanzada y de la práctica social. El materialismo filosófico marxista es el producto legítimo del secular desarrollo del conocimiento científico". Esta declaración es conmovedoramente cursi, como todas las declaraciones de amor. Pero las declaraciones amorosas, al menos, quedan en secreto.

---

10. Ver Kuusinen, *op. cit.*, Cap. I, que pertenece a la "Sección Primera", titulada precisamente "Fundamentos filosóficos de la concepción marxista-leninista del mundo". El Cap. 1 se titula "El materialismo filosófico".

¿Cómo puede el manualista saber que el marxismo toma al mundo "tal como existe en la realidad?" Debemos aceptar como dogmas que hay cosas que existen y que, además, existen en la realidad. El idealista imaginario que los manuales combaten puede, con toda razón, preguntarse sobre esas cosas, y el manualista les dirá: "¿no lo está Ud. viendo acaso con sus propios ojos?" Por otra parte, tomar al mundo "tal como existe en la realidad" implica un presupuesto metafísico: que el mundo "es" y tiene una realidad, una *quidditas* inconmovible. Tan inconmovible como lo es "la base inconmovible de todo el marxismo-leninismo". ¿Por qué habría de ser inconmovible una doctrina como la de Marx, fundada precisamente sobre la idea del cambio? Una doctrina inconmovible es lo más parecido al esqueleto de un dinosaurio. Marx, hoy, cambiaría a Marx. No se tomaría a sí mismo como cadáver teórico, sino como organismo viviente, cambiante y vivificador. "Esta doctrina toma al mundo tal como existe en la realidad". Podemos preguntarnos: ¿cuál realidad? ¿Toda realidad? Si es *toda* realidad, entonces esa doctrina es metafísica y ahistórica. Si es una parte de la realidad, entonces será ciencia social, no filosófica. La contradicción asoma sus dientes por todos lados. Por otra parte, se supone que esta ciencia trabaja "en consonancia con los datos de la ciencia avanzada". ¿Cuál ciencia? Los científicos soviéticos jamás se han basado en Marx para hacer sus descubrimientos. Ni siquiera los científicos sociales. Los mejores economistas y sociólogos marxistas pertenecen a otros países. Los experimentos en la Luna nada tienen que ver con la dialéctica. De ser así, los calculistas norteamericanos serían los mejores dialécticos. Pero no. Hay que insistir en el dogma. Marx, como Jehová, creó la luz y las tinieblas, los mares y los cielos, y su espíritu flotaba sobre la faz de las aguas. Religión, nada más que religión y "opio del pueblo", como dijera Marx en su célebre frase de 1843. Por último, "el materialismo *filosófico* marxista es el producto *legítimo* del secular desarrollo del conocimien-

to *científico*". (Subrayados míos, L.S.) La frase es digna de análisis. El "secular desarrollo del conocimiento científico", ¿cómo va a producir una *filosofía*? Se podría admitir lo inverso: que de la filosofía haya nacido el pensamiento científico. Además, la frase parece admitir, absurdamente, que el pensamiento científico evolucionó hacia la filosofía. Cualquier estudiante sabe que eso no es verdad. Pero, aunque así fuese, el pensamiento de Marx no sería el "producto legítimo" de tal evolución. Por el contrario, es su hijo bastardo, su hijo no querido, su hijo repudiado. Esa tradición "occidental", que tan bien conoció Marx, era su principal enemiga teórica. Los manualistas quieren convertirlo en un hijo de esa tradición. Pero es falso. Marx miró esa tradición como quien mira, desde lejos, una catarata. Oyó su ruido, pero se apartó de él. Sorbió lo que pudo, que fue mucho, pero la detestó y la impugnó. ¿De qué le sirvieron sus estudios de latín y de griego, su jurisprudencia, su mitología? Le sirvieron para burlarse de esa tradición. Supo, desde muy joven, que los representantes de esa tradición eran los burgueses, grandes revolucionarios primero y, luego, grandes impostores. Los estudios le sirvieron, como a todo buen estudiante, para detestar casi todo cuanto había estudiado.

Reza también el Manual: "La burguesía reaccionaria odia especialmente la doctrina del marxismo-leninismo y su *filosofía*, el materialismo dialéctico e histórico". (Subrayado mío, L.S.) Creo que esto es falso. Los pensadores burgueses se han sentido siempre muy complacidos de que "exista" una *filosofía* marxista. Existiendo esa filosofía, ellos pueden atacarla en el terreno que les es propio. Y el terreno ha sido abonado por los marxistas, empeñados en hallar una "filosofía" en la obra de Marx.

Ejemplo típico son los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Cuando esos manuscritos se publicaron, muchos filósofos del marxismo creyeron haber despertado de eso que Kant llamaría "su sueño dogmático". Más les hubiera valido seguir durmiendo. El mismo año

(1932) en que se hizo, en el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, la edición científica de los manuscritos de Marx, apareció una edición fragmentada, hecha por Landshut y Meyer (Leipzig, 1932), en cuya Introducción se creyó conveniente afirmar que esos manuscritos de Marx eran "una obra maestra de filosofía". A continuación, un enjambre de autores de diversos países cayeron sobre el panal tan ricamente presentado. Descubrieron lo que andaban buscando: que Marx era un filósofo. Se hicieron los avestruces ante aquello de que "los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras". Suponían también que aquello otro de que "lo que importa es cambiarlo", cosa que dijo enérgicamente Marx en su Tesis XI sobre Feuerbach, no era un asunto que debía preocuparlos: al fin y al cabo, el mundo estaba ya cambiado; ya había socialismo. Solamente quedaban "contradicciones no-antagónicas", o sea, una manera de disfrazar y pintarrajear el ya macilento rostro de la dialéctica. Lo malo de todo esto es que el socialismo, al menos en los términos en que lo planteó Marx, no existe.

En otras palabras: el gigantesco paso dado por la Unión Soviética no es todavía "la negación de la negación". Hay que recordar que "capitalismo" es una palabra económica. El capital, ¿ha abandonado su imperio en la Unión Soviética? La mercancía suprema, el dinero, ¿ha perdido allí alguna parte de su vigencia? El socialismo, tal como lo entienden los países socialistas, no representa ninguna negación de la negación capitalista. No es un paso dialéctico. Es, si se quiere, un engendro histórico. Y no está demás recordar, como lo hace Marcuse en *El marxismo soviético*[11], que la "ley de la negación de la negación" fue *prohibida* en la Unión Soviética. "El marxismo soviético pretende que el paso desde una transición explosiva a una transición dialéctica

11. H. Marcuse, *El marxismo soviético*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp. 157-158.

ha sido posible en la URSS gracias al establecimiento del Estado soviético. De acuerdo con esta concepción, y siguiendo el ejemplo de Stalin en 1938, la 'ley de la negación de la negación' desapareció de la lista de las leyes dialécticas fundamentales. Evidentemente, la concepción marxista soviética de la dialéctica resulta muy idónea para la estabilización *ideológica* (subrayado mío, L.S.) del régimen establecido: asigna al Estado la tarea histórica de resolver las 'contradicciones no antagónicas', y excluye, en el plano teórico, la necesidad de otra revolución en la ruta hacia el comunismo". Más adelante, Marcuse sintetiza en una frase admirablemente sencilla algo que, en realidad, es muy difícil de definir: "Lo que se halla aquí en juego no es tanto una revisión de la dialéctica como la pretensión de considerar socialista a una sociedad que no lo es. La dialéctica es utilizada precisamente para sustentar esa pretensión".

Lo que pasa con la dialéctica pasa también con el "materialismo filosófico". La razón de ello es muy simple: el materialismo filosófico es —o se ha querido que sea así— la dialéctica. La pregunta que se impone es ésta: ¿por qué no separar ambos conceptos? El materialismo filosófico es una ideología más; la dialéctica, en cambio, es un método de desencubrimiento. Es la misma diferencia que hay entre la filosofía y la ciencia social. La filosofía siempre pretendió conocer la realidad, el *to hon*, la *quidditas*, las primalidades del ser (que decía Duns Scoto); pero hoy no se puede seriamente pretender conocer la realidad si no se maneja la ciencia social. Bastante tarde hemos aprendido que, en efecto, el hombre es un animal político, a pesar de que un metafísico sensato nos lo dijo hace muchos siglos. Marx lo recordó en sus *Grundrisse*: "El hombre es, en el sentido más literal del término, un *zōon politikón;* no es tan sólo un animal social, sino además un animal que no puede individualizarse más que en la sociedad. La idea de una producción realizada por un individuo aislado, que viva fuera de la sociedad, (...) es tan absurda como

la idea de un desarrollo del lenguaje sin que haya individuos que vivan y hablen *juntos*"[12].

La ciencia y la tecnología modernas han transformado revolucionariamente el concepto de materia, y lo han hecho a través de una transformación revolucionaria de *la materia misma*. La filosofía no ha acompañado a la ciencia en este proceso. O mejor dicho, la ha acompañado, pero ha tenido que ser a costa de negarse a sí misma como filosofía. Por eso, un "materialismo filosófico", en nuestros días (y no en los de Leucipo o Demócrito), al conservar dentro de sí el elemento anacrónico de la "filosofía", corrompe forzosamente el otro elemento: la "materia". La verdadera revolución filosófica de nuestros días tiene que consistir en revolucionar *el pensamiento mismo*. Pero esto equivale a negar la filosofía. En vano se pretende hacer pasar a Marx por un viejo filósofo constructor de sistemas que marchan más de acuerdo a la Idea que a la realidad. Ello significa desconocer la raíz de la gran revolución intelectual que implica el mensaje de Marx. Si éste decía que había que dejarse de "interpretar" el mundo para dedicarnos a "cambiarlo" *(verändern)*, palabras que dirigía precisamente a los filósofos, ello significaba y significa hoy más que nunca que una de nuestras tareas básicas ha de ser la de transformar el pensamiento, puesto que el pensamiento forma parte del mundo. Esta idea ha sido expresada filosóficamente (por ejemplo, por Lukács) como la identificación de Sujeto y Objeto; en realidad, se trata de la unión de la teoría y la práctica. El "materialismo filosófico", con su modo anticuado de entender la dialéctica, las separa violentamente, y por eso yerra ahí donde más presume de estar en lo cierto. En este sentido, como en muchos otros, la mayoría de los manuales (y también muchos manualistas de corazón) no hacen más que traicionar a Marx. No es una disculpa en modo al-

12. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moscú, 1939, p. 6.

guno el que muchos lo hagan de buena fe. El mismo Engels, a quien nadie puede acusar de mala fe, desfiguró el verdadero sentido que para Marx tenía la dialéctica. Y ésta ha terminado por ser lo que, según vimos, decía Marcuse: una ideología al servicio de un orden establecido. Muchos pensarán que yo mismo, al escribir estas cosas, actúo de mala fe. Puede ser, pero en todo caso lo prefiero a ser portador de una buena conciencia marxista que me exima de penetrar críticamente en el conjunto del pensamiento marxista. El comunismo, decía Marx en su juventud, es *el movimiento real.* Por ello mismo, es rechazable esa quietud, esa inamovilidad seráfica de los cuerpos doctrinarios exhibidos en el pensamiento manualesco. Un pensamiento que no se renueva a sí mismo es un pensamiento muerto. Su carácter de huesa teórica proviene de su separación de la práctica, que está en movimiento continuo. Ello es una forma de alienación, la alienación ideológica, que consiste en creer que las ideas marchan independientemente del movimiento histórico real. Si Marx fue un materialista, ello se debe precisamente a haber afirmado lo contrario. Afortunadamente, dentro del movimiento marxista contemporáneo hay unas cuantas cabezas que siguen acompañando a Marx en aquella idea. Son las cabezas críticas, las que no "aplican" a Marx como un paradigma, las que no entienden la dialéctica como un "sistema" filosófico inamovible y perfecto, sino como un método que debe transformarse con la historia misma que es su objeto epistemológico. El dilema "ni Marx ni Jesús" es falso. Marx no creó una religión, sino una ciencia. No hay, pues, que ritualizarlo.

IV

LA ALIENACION DE LA ALIENACION

Los manuales más consagrados por la tradición del marxismo escolar no hablan casi nunca de alienación. Cuando lo hacen, es muy de pasada, y en todo caso jamás hincan el diente en este problema como lo hacen, por ejemplo, con el problema de la dialéctica. No hay, que yo sepa, una "teoría oficial" de la alienación. Ello tiene, en parte, una explicación histórica. Cuando el tema de la alienación alcanzó verdadera difusión, ya la dictadura de Stalin se había extinguido. Hay otra razón: los pensadores burgueses (no menos interesados en deformar a Marx) se lanzaron como buitres sobre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y se suscitaron las más diversas polémicas y opiniones sobre este aspecto de Marx, que ellos no vacilaron en calificar de "la verdadera filosofía" del autor de *El Capital*. Llegaron algunos a calificar aquellos manuscritos como la obra "más genial" de Marx. En el fondo, lo que les interesaba demostrar era que Marx fue en realidad un *filósofo*, y no un científico social. Ello les llevó a centrar todo el interés de la obra de Marx en lo que bautizaron como "el Marx joven". Por su parte, los pensadores de los países socialistas no parecieron interesarse demasiado en una teoría que, examinada a fondo, termina por demostrar que en los países socialistas hay alienación, es decir, que no hay socialismo.

Sin embargo, ya he dicho al comienzo de este ensayo que un "anti-manual" no debe limitarse a examinar lo que dicen los manuales, ni tampoco a condenar a todos los manuales; debe examinar también, con suma cautela, el pensamiento de aquellos que, disfrazados de antimanualistas y ataviados con cierta *sans façon* de libertad intelectual (la del llamado "mundo libre"), son en el fondo tan manualistas como cualquier escribiente de la Academia soviética. El problema no es escribir manuales; hay manuales muy buenos; el problema es tener un *pensamiento manualesco*. A fin de dilucidar esta intrincada cuestión con la mayor brevedad posible, la dividiré analíticamente en varios aspectos o tendencias, no sin antes hacer constar que lo que el análisis separa, a menudo se encuentra unido o entrelazado en la realidad.

1) Hay la tendencia, predominante entre los grupos conservadores de científicos sociales y psiquiatras norteamericanos, a considerar que la "alienación", a pesar de ser un concepto que está en la raíz misma del pensamiento de Marx, puede ser separado de éste y ser puesto al servicio de los intereses de la sociedad capitalista monopolista, caracterizada por una clase dirigente dominada por las grandes corporaciones multinacionales. Para los psiquiatras (y sobre todo para sus astutos congéneres, los "analistas motivacionales", que inducen la lealtad inconsciente del público hacia el mercado capitalista), estar "alienado" no significa otra cosa que estar separado del sistema social. Es lógico que, para ellos, la *disidencia* sea síntoma de alienación, de anormalidad o "disfuncionalidad". El criminal, por ejemplo, siempre será culpable; jamás lo será la sociedad. Se puede así llegar hasta el extremo de enjuiciar a un Presidente (como ocurrió con Richard Nixon) y obligarlo a renunciar, a fin de que recaigan sobre un individuo todas las responsabilidades de la sociedad. De este modo, la sociedad, o el sistema, conservan su buena conciencia, y reservan toda la vergüenza para el individuo que fue elegido por millones de hombres y mujeres. Por la "alienación" del

individuo se escamotea así la alienación de la sociedad. Es el individuo el que está enfermo, y no el sistema social del capitalismo de las corporaciones. Este modo de pensar es manualesco, porque sirve para tranquilizar las conciencias de quienes siguen a pie juntillas la ideología del sistema establecido. Poco importa que sea verdad lo que dicen estos psiquiatras; lo importante es que tranquilizan. Por su parte, los científicos sociales conservadores (y los llamo así porque hay otros llamados "radicales") hacen algo parecido en el terreno que les es propio. Construyen un "sistema social" teórico de una brillante apariencia científica, no sólo por su rígida metodología y su lógica impecable, sino por la enorme cantidad de datos empíricos que manejan (ellos usan "bancos de datos", mientras en otras partes se siguen usando los obsoletos libros). Pero ese "sistema social" es un sistema *a priori*, porque ya antes de ser construido tiene un fin: la justificación del sistema real. Suele llamarse a estos científicos sociales "estructural-funcionalistas", porque, por un lado, construyen estructuras teóricas, y por el otro, estas estructuras están en función del sistema real que explican; pero no en función de denuncia, sino de encubrimiento y justificación. Por eso, no son en realidad científicos, sino ideólogos. El caso del enjuiciamiento y renuncia del Presidente no significa para ellos un conflicto o crisis interna del sistema; es tan sólo una "disfunción", un "caso" (esta vez fue el llamado "caso Watergate"). Si unos negros encarcelados y condenados a muchos años de prisión por tonterías que a un blanco le costarían un mes de cárcel, se rebelan, braman y protestan violentamente, ello será atribuido por los científicos sociales a una "disfunción", cuando no a complejos de inferioridad o a alguna otra monserga semejante. Claro que no hablarán en este lenguaje sencillo en que yo hablo. Lo harán de un modo "sofisticado" (así dicen allá), con grandes sutilezas, con estadísticas y con ese estilo literario que les es peculiar y que parece fabricado por eunucos intelectuales. Para ellos, el caso

del Presidente será un caso de "alienación". No se dan cuenta de que las fechorías de ese Presidente son el producto mismo del sistema social que lo eligió. Para ellos, los negros están "alienados". No se dan cuenta de que, en realidad, están segregados, discriminados. Por último, tanto psiquiatras como científicos sociales no se dan cuenta de su propia y peculiar alienación, que es alienación ideológica. Y ambos son manualescos. El conductista que prepara cerebros para el sistema capitalista, les pone un manual en la cabeza; el funcionalista hace un manual para el uso de la entera sociedad. Que esos manuales no tengan aspecto de manuales sino de *sophisticated papers,* no les quita un ápice de su carácter.

2) En los *Manuscritos del 44* se habla de una "alienación de la esencia humana" *(des menschliches Wesens)*, lo que presupondría el reconocimiento de un "núcleo metafísico" en el hombre. Esta expresión, que fue negada por el mismo Marx años después, sea en declaraciones expresas (como en el *Manifiesto Comunista)*, sea mediante la directa elaboración de una teoría de la alienación no fundada filosóficamente, sino desde el punto de vista de la ciencia social, esta expresión, decía, ha sido el punto de arranque de otra tendencia que se revela, al fondo, como manualesca y deformante. La tendencia parte, claro está, de los filósofos, y más específicamente de los heideggerianos. No me detendré demasiado en este punto. Destacaré tan sólo los siguientes puntos: a) estos filósofos parten de una supuesta concepción antropológica de la alienación en Marx. Es cierto que los *Manuscritos del 44* dan pie a veces para ello; pero no es menos cierto que ya en los mismos manuscritos se anuncia una concepción socio-económica de la alienación, pues ésta viene definida como una situación del trabajo humano frente a la producción de mercancías, la propiedad privada y la división del trabajo. Por otra parte, en el tratamiento que, en sus obras mayores, dará Marx a la alienación desaparecerá todo vestigio de concepción antropológica y de "fundamentación ontoló-

gica" del "ser del hombre". Los autores representativos de esta tendencia hablan claramente de una "metafísica de la alienación". Así lo hace por ejemplo el filósosofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla, de quien citaré un fragmento en el cual están mezclados todos los rasgos que caracterizan esta tendencia: "quisiéramos esbozar algunos problemas que presenta esa alienación —como síntoma que afecta *al hombre*— cuando ella se cuestiona en aquella subyacente región de raíces o *fundamentos que parecen sostenerla y conferirle sentido.* Este propósito (...) implica necesariamente que semejante fenómeno se coloque ahora en relación con una serie de problemas que encuentran su asiento *en la antropología marxista,* a través de cuyo análisis es posible detectar claramente aquellas bases o *raíces metafísicas* que lo sustentan. En efecto, *sólo* a partir de la expresa consideración de *la idea del hombre* que subyace en el pensamiento de Marx —valga decir, en la tematización y análisis de aquellos *rasgos óntico-ontológicos que determinan la estructura del ente humano en cuanto tal*— es posible que se pueda llegar a comprender lo que el fenómeno de la alienación representa en el ámbito de una existencia signada por su finitud, su razón de ser dentro del comportamiento humano..." [13]. No hace falta mucha perspicacia para darse cuenta de que esta posición tiende a ponerle, a la concepción marxista de la alienación, un cerco metafísico que la limita a ser una concepción más del "ser" del hombre: una concepción esencialista. En Venezuela, también el filósofo Federico Riu ha sostenido que el uso empírico-sociológico de la alienación se encuentra seriamente impedido por ese fundamento metafísico esencialista. Riu sostiene (precisamente polemizando conmigo) que ese fundamento metafísico existe en los *Manuscritos del 44*. Esto es una verdad a medias, pero aunque fuera totalmente verdad, es falso —en contra de lo que sostiene Riu apoyándose

---

13. Ernesto Mayz Vallenilla, *Del hombre y su alienación,* ediciones del INCIBA, Caracas, 1966, pp. 33-34 (Subrayados míos).

en autores como Pierre Naville— que no se encuentra en las obras maduras de Marx, no digamos ya la terminología de la alienación, sino una teoría, y hasta una definición de la misma, totalmente deslastradas de cualquier fundamentación de corte metafísico. Más adelante citaré la definición de la alienación que da Marx en los *Grundrisse*, escritos, como recordaba Mandel, *in tempore non suspecto*[14]. b) Se nota también, en esta tendencia, una marcada inclinación a entroncar la concepción marxista de la alienación con ciertos rasgos del pensamiento de Martin Heidegger que, según estos autores, constituyen también una teoría de la alienación. Una crítica detallada de esta tendencia me llevaría demasiado lejos. El "Dasein" de Heidegger tiene un modo de ser: "ser-en-el-mundo". Este modo de ser, que lo liga estrechamente a los "entes a la mano", lo limita hasta el punto de convertirlo en un ser "impropio". Esta impropiedad, pues, le viene de su propia condición: es una determinación de su ser. Acudamos de nuevo a Mayz Vallenilla, típico exponente de esta tendencia. Después de citar unas palabras de Heidegger que por su abstrusidad lingüística ahorro al lector, Mayz nos explica: "La impropiedad, y por ende la alienación, son de tal suerte exponentes concretos del modo de ser el "Dasein" un ser-en-el-mundo. Es justamente por tener esa constitución de ser-en-el-mundo y poseer su Existencia como posibilidad esencial ese modo de ser que es la impropiedad, que el "Dasein" existe regular y positivamente como un ser alienado. La alienación constituye, de tal manera, antes que un fenómeno episódico provocado por circunstancias fortuitas o contingentes, un modo de ser esencial al "Dasein", valga decir, una estructura consti-

14. Las opiniones de Riu pueden consultarse en la Revista Nacional de Cultura, Caracas, 1970, Nº 194: "Sobre los significados del concepto de alienación". Mi respuesta se encuentra en mi libro inédito *De lo uno a lo otro,* próximo a publicarse por la Universidad Central de Venezuela. El problema de la "esencia" lo trato por extenso en otro libro: *Marx y la alienación* (Editorial Monte Avila, Caracas, 1974).

tutiva de su comportamiento que diseña el perfil y la forma del existir cotidiano del hombre"[15]. Estas palabras casi no necesitan comentarios. Baste notar que su única relación con Marx es que son el exacto opuesto del pensamiento de éste. Si Marx hubiese pensado que la alienación, en lugar de ser un producto histórico, fuera un fenómeno inherente a la naturaleza humana, ¿para qué propondría la revolución comunista y la desalienación? Nadie sería tan insensato como para proponer un movimiento revolucionario para eliminarle en un futuro la nariz al ser humano, porque la nariz es inherente al ser humano. Que hasta ahora, en la "prehistoria" de la humanidad, el hombre haya sido un ser históricamente siempre alienado, no significa que la alienación no pueda ser superada, también históricamente (cosa que está todavía lejos, por cierto). Lo importante es que la alienación es un fenómeno *histórico*, y no un constitutivo esencial del "Dasein". En la comunidad primitiva, la alienación consistía en el escasísimo desarrollo de las necesidades, lo que obligaba al hombre a ver en la naturaleza un *alienum* pródigo y amenazante a un tiempo. Posteriormente, la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil (que ha culminado en un desarrollo exagerado de las necesidades), han conformado el fenómeno histórico de la alienación del hombre. Y no de aquel *Mensch* que Marx criticaba a los ideólogos alemanes, sino del hombre real e histórico. Finalmente, anotemos que si hay un concepto "filosófico" de la alienación, es el de Heidegger, pero no el de Marx.

También esto es pensamiento manualesco. No se necesita escribir manuales para tener pensamiento manualesco. Pero también hay que tener la suficiente perspicacia para advertir que hay manuales tan bien hechos, y tan fieles a Marx, que paradójicamente son anti-manualescos.

3) Como decía al comienzo de este capítulo, es sintomático el hecho de que en los manuales consagrados

15. E. Mayz Vallenilla, *op. cit.*, p. 66.

por la tradición marxista escolar no aparezca sino muy de pasada —cuando aparece— el tema de la alienación. Por ello mismo, es también sintomático el hecho de que los buenos manuales de marxismo, los manuales heterodoxos, hagan énfasis en la alienación como tema cardinal del pensamiento de Marx. Para demostrarlo, comentaré brevemente dos ejemplos. Me refiero a *Le marxisme*, de Henri Lefebvre, y a la *Iniciación a la teoría económica marxista*, de Ernest Mandel. Ambos tienen en común el hecho de ser libros muy breves; es decir, no sólo son manuales, sino que son *manuables*. Ello los diferencia notoriamente de esos mamotretos de más de quinientas páginas que autores como Konstantinov, Kuusinen o Rosental llaman "manuales". ¡Ni siquiera son verdaderos manuales!

El manual de Lefebvre, que tiene ciento veinticinco páginas, consagra doce de ellas a la alienación. Comienza con lo que he llamado el error "filosófico", esto es, comienza por decir que "la alienación es un aspecto filosófico esencial del marxismo, poco conocido a pesar de su celebridad" [16]. Que fuera un tema poco conocido (o mejor dicho, explotado) es comprensible si miramos la fecha del manual: 1948. Eran los mismos tiempos en que Sartre y Merleau-Ponty, en *Les temps modernes*, tocaban la primera clarinada de la heterodoxia marxista. Eran también los tiempos en que había empezado a dar sus frutos la alemana Escuela de Frankturt, con los *Ensayos sobre la sociedad*, de Marcuse, y con la *Dialéctica del iluminismo*, de Teodoro Adorno y Max Horkheimer. Era Stalin.

No obstante, el manual —que para su época es sorprendente— rectifica el error filosófico: "El hombre no podía desarrollarse sino a través de contradicciones; por tanto, lo humano no podía formarse sino a través de lo inhumano". Después de tan brillante frase cae, por

16. Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, PUF, Paris (8ª ed.), 1961, pp. 36-48. La cita es de la página 37.

el hueco de un paréntesis, en el error esencialista: "Lo humano no es sino el lado negativo: es la alienación (por lo demás, inevitable) de lo humano". No es un bonito consuelo para los que luchan por la liberación del hombre: si la alienación es "inevitable", ¿para qué luchar? Sin embargo, Lefebvre dice otras cosas, como la siguiente, que me permitiré (¿quién me lo impide?) citar por extenso: "El muestra (Marx) que la alienación del hombre no se define religiosamente, metafísicamente o moralmente. Por el contrario, las metafísicas, las religiones y las morales contribuían a alienar al hombre, a arrancarlo de sí mismo, a volverlo en contra de su verdadera conciencia y de sus verdaderos problemas. La alienación del hombre no es teórica o ideal, no está situada solamente en el plano de las ideas y de los sentimientos; es también, y sobre todo, práctica, y se revela en todos los dominios de la vida práctica. El trabajo está alienado: servilizado, explotado, vuelto un fastidio, algo aplastante. La vida social, la comunidad humana, se encuentra disociada por las clases sociales, arrancada de sí misma, deformada, transformada en vida política, engañada, utilizada por el Estado" [17].

En otra parte, Lefebvre toca nuevamente el nervio del asunto: "La alienación es, sobre todo, práctica, es decir, económica, social, política. En este terreno real, se manifiesta por el hecho de que los seres humanos están librados a fuerzas hostiles, que sin embargo no son sino los productos de su actividad, pero vueltos contra ellos y llevándoselos a destinos inhumanos —crisis, guerras, convulsiones de toda especie" [18]. Esta manera de caracterizar la alienación casa perfectamente con la de Marx, y es su fiel interpretación. Lo dice un manual que no es manualesco, o que no piensa en términos culinarios: no nos da recetas. Nos da maneras de pensar a Marx, pero no nos ofende diciéndonos cómo debemos

17. H. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 39-40.
18. H. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 40-41.

pensar a Marx, ni mucho menos a esa entelequia que se llama "marxismo". Lefebvre, a pesar del filosófico error inicial, coloca a la alienación en el sitio de las categorías históricas, y no las vincula con ninguna supuesta esencia humana separada del "hombre". Su manual, por ello, es un buen manual. No hablo de otros aspectos suyos, sino del que ahora interesa: la alienación.

El otro manual, el de Mandel, es un caso extraño. Es un manual de economía marxista, construido sobre bases muy firmes y expresado con un método dialéctico que, cosa rara, puede llamarse así. Mandel escribió, a comienzos de los años sesenta, un *Tratado de Economía Marxista*. Si Mandel fuese un escritor de la Academia soviética, lo habría titulado "manual". Pero no. Es un tratado. Los manuales son otra cosa. Publicó un hermosísimo manual titulado *Iniciación a la economía marxista,* que es, a su modo, un resumen del *Tratado,* pero un resumen que, con pocas palabras, explica lo que antes había demostrado con innumerables cifras y datos. No es nada extraño que, tratándose de un manual heterodoxo, hable de la alienación. Sé que Mandel ha escrito extensamente sobre la alienación en otros textos, como por ejemplo en los capítulos X y XI de su libro *La formación del pensamiento económico de Marx.* Mas lo que me interesa ahora es lo que, como manualista, habla sobre la alienación. Bien podría haber obviado el tema por ser "filosófico"; pero averiguó que no era filosófico, sino científico-social. Lo cual es muy importante. Y averiguó también que la alienación no es un problema antropológico (al menos en el sentido de esta ciencia), sino un problema histórico y económico. Lo liga, por ejemplo, con la producción mercantil y con el comercio: "La aparición, la regularización, la generalización de la producción comercial está estrechamente ligada con la amplitud de este fenómeno de la alienación". Advirtiendo, claro está (¡pero no está claro para todos!) que "la sociedad comercial no cubre solamente la época del capitalismo". La mirada de Mandel no se dirigía sólo a las

sociedades antiguas, sino también a las que hoy dicen haber superado la "prehistoria" de la humanidad. Por eso dice con toda claridad: "Hay también una sociedad comercial post-capitalista, la sociedad de transición entre el capitalismo y el socialismo, la sociedad soviética actual, que está aún fuertemente asentada sobre la producción de valores de cambio. Cuando se toman algunas características fundamentales de la sociedad comercial, se comprende por qué ciertos fenómenos de alienación no pueden ser superados en la época de transición entre el capitalismo y el socialismo, por ejemplo en la sociedad soviética de hoy" [19].

Tampoco es cuestión de ponernos a embellecer con bisutería sociológica a las sociedades primitivas, aunque es cierto que "a partir de un cierto grado de desarrollo de la agricultura y con ciertas condiciones climatológicas favorables, se da una cierta unidad, una cierta armonía, un cierto equilibrio entre prácticamente todas las actividades humanas". Pero no es menos cierto, históricamente hablando, que "las consecuencias desastrosas de la división del trabajo, tales como la separación completa de todo lo que es actividad estética, impulso artístico, ambición creadora, de las actividades productivas puramente mecánicas, repetitivas, no existen en absoluto en las sociedades primitivas". "El trabajo no se experimentaba como una obligación impuesta desde el exterior". El trabajador estaba estrechamente ligado a su producto y a sus medios de producción. Con los siglos, esta relación se corrompió. Apareció la diosa sin nombre: la mercancía. Y ella, que para los economistas es tan cariñosa, es funesta para el resto. Separa al productor de su producto y de sus medios de producción. Se convierte, ella, por sí sola, en una fuerza productiva, completamente independiente de la fuerza productiva original, que es la fuerza de trabajo humana. Se enfrenta a ella. La seduce. Logra que

---

19. Ernest Mandel, *Iniciación a la teoría económica marxista,* ed. La Oveja Negra, Medellín, Colombia, 1971, pp. 15-17.

la misma fuerza de trabajo llegue a creerse mercancía. Por eso dice sabiamente el manual de Mandel: "La alienación moderna nace claramente de una brecha entre el productor y su producto que es a la vez resultado de la división del trabajo y el resultado de la producción de mercancías, es decir, del trabajo para un mercado y para un consumidor desconocido y no para el consumo del productor mismo".

Esta es la prueba de cómo se puede escribir un manual sin tener pensamiento manualesco. Veremos ahora cómo se puede tener pensamiento manualesco sin escribir manuales.

4) La primera víctima, en este caso, es Louis Althusser, y también todos esos artefactos celestes que andan en torno al planeta francés, y que por cierto escriben manuales. Althusser no escribe manuales, pero sí nos da recetas; nos dice cómo debemos leer *El Capital*, como si *El Capital* mismo no estuviese bien escrito, o como si necesitásemos de intérpretes para oír la canción de un arcaico maestro. ¿No será preferible apurar las palabras de Marx tal como él las dejó, sin demasiadas componendas interpretativas? Después de leer a Althusser, uno queda con la sensación de no haber aprendido a leer a Marx, sino a Althusser. *Lire le Capital* es leer a Althusser, o a sus epígonos, que es lo mismo. No se lo reprocho, porque, al fin y al cabo, quien habla, habla por su boca, y muestra sus propios dientes. Puede hablar cuanto quiera, pero que nos deje oír a Marx. O, en todo caso, él que tiene toda una escuela, con secretarías en La Sorbona, debe enterarse un poco mejor de lo que realmente escribió su querido maestro. Se lo puede enseñar alguien que escribe sin bibliotecas, sin Sorbona, sin secretarias, pero que sí se ha leído a Marx, y en alemán. Althusser tiene una prosa aguda y sinuosa, que aspira a parecerse a la de Diderot. Por ello, merecería un examen especial. No es éste el momento de hacerlo, pues debo limitarme a la alienación y a los manuales, o al pensamiento manualesco. Yo no sé si Althusser ha-

brá estudiado en la *Ecole Normale Supérieure,* pero su estilo se parece a la cara de la medalla estilística con la que condecoran ahí a los alumnos. Le pasa seguramente lo mismo que a Jean-Paul Sartre, quien nunca pudo borrar de su vida a la *Ecole Normale.* Lo cierto es que a ambos, por más que lo nieguen y den patadas en contra, les queda un cierto sabor escolástico.

Althusser no ha leído bien a Marx. Sólo una lectura superficial puede afirmar, como lo hace Althusser, que el concepto de alienación es "ideológico". Pese a las vacilaciones que Althusser tiene acerca del concepto de ideología, pienso que la entiende como falsa conciencia (aunque, para él, como lo confesó en su *Pour Marx,* una sociedad comunista es inconcebible sin ideología, que es lo mismo que decir que la sociedad comunista seguirá teniendo falsa conciencia), y por ello mismo la entiende como término negativo. Este término negativo es aplicado por Althusser a la teoría marxista de la alienación, que según él es "ideológica", o sea, anticientífica, o precientífica. No se olvide que Althusser habla en nombre de una ciencia, y que lo hace con un celo digno del más furibundo de los racionalistas lógicos contemporáneos. Al mismo tiempo, es un marxista declarado. Mézclense ambas cosas, y el resultado será juzgar a la teoría de la alienación como "premarxista", e "ideológica".

No es ideológica, porque si la ideología es una falsa conciencia, la teoría de la alienación está destinada precisamente a desenmascarar la conciencia.

Tampoco es premarxista, si por ello se entiende, como lo entiende Althusser, el presunto hecho de que Marx haya hablado de alienación tan sólo en sus textos juveniles, que para Althusser son por lo visto "premarxistas", como si la juventud no formara parte esencial de una persona. O como si Marx, cuando escribió sus *Manuscritos de 1844,* no estuviera perfectamente deshegelianizado. Porque seguramente Althusser, en un acto de suprema sabiduría, se dio cuenta de que Hegel había hablado

de alienación antes que Marx, y por eso llama "premarxista" al vocablo. Pero ya decía antes que Althusser no ha leído bien a Marx; al menos, no se ha enfrentado con sus obras capitales, por más que nos diga cómo leerlas. Yo puedo decírselo: la mejor manera de leer *El Capital* es sentándose a leerlo. Yo no necesito de ningún intérprete para leer lo que dijo San Juan, ni lo que dijo San Agustín. El verbo era de ellos. Si Althusser lee bien *El Capital,* se encontrará con la alienación, con todos sus términos de *Entfremdung* y *Entäusserung,* y aun de *Veräusserung.* Si Althusser lee los *Grundrisse,* se encontrará con la alienación, como lo probaré un poco más abajo. Si lee la *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* se encontrará con la alienación. Si lee las *Theorien über den Mehrwert,* se encontrará de frente con la alienación. Todo esto, ¿era precientífico y premarxista? ¿Era "filosófico"? ¿No era científico? Dejemos que Marx nos dé una definición de la alienación (que se creía, hasta ahora, inexistente) que no está dada por ningún filósofo ni por ningún astrólogo ni, por supuesto, por ningún quiromántico de la escuela althusseriana: "El intercambio de equivalentes parece presuponer la propiedad del propio producto del trabajo. Parece así que la *apropiación por el trabajo (Aneignung durch die Arbeit)* —es decir, un verdadero proceso económico de apropiación— se identifica con la *propiedad del trabajo objetivado (objektivierten Arbeit).* Por otra parte, lo que aparece a primera vista como una relación jurídica, es decir, como una condición general de la apropiación, es reconocido por la ley como la expresión de la voluntad general. Sin embargo, este intercambio de equivalentes fundado sobre la propiedad del trabajador se transforma en su contrario, en razón de una dialéctica necesaria *(notwendige Dialektik)* y aparece entonces como separación absoluta del trabajo y de la propiedad, y como apropiación del trabajo de otro sin intercambio ni equivalente. La producción fundada sobre el valor de cambio, en cuya mera superficie se realiza ese intercambio libre e igual de equi-

valentes, es en el fondo cambio de *trabajo objetivado (vergegenständlicher Arbeit),* valor de cambio, por trabajo viviente —valor de uso. Dicho de otra manera: el trabajo, frente a semejantes circunstancias o condiciones objetivas que él mismo ha creado, se comporta como ante una propiedad extraña, ajena: *y esto es la alienación del trabajo (Entäusserung der Arbeit)*"[20]. Esta definición bastaría para acallar a todos los althusserianos. Pero, por si acaso se defienden diciendo —como dice Naville, por ejemplo— que en esas teorías "maduras" de Marx no existía ya la terminología de la alienación, tomada de fuentes hegelianas en la juventud de Marx, podríamos citar otro pasaje de los *Grundrisse,* una de las obras más grandiosas y menos estudiadas de Marx. Para Marx, en ese pasaje, el trabajo asalariado debe gran parte de su importancia a que "las condiciones objetivas del trabajo se hacen más y más autónomas en oposición al trabajo viviente, a medida que se expanden, y a medida también de que la riqueza social aumenta a pasos agigantados, siempre más grandes, enfrentándose al obrero como potencia extraña *(fremde)* y dominadora. El énfasis, o el tono, suelen ponerse sobre el *proceso de objetivación,* y no sobre el extrañamiento-alienación-enajenamiento de algo que no pertenece al obrero, sino a las condiciones de producción personificados, es decir, el capital; se trata de una gigantesca potencia material que el trabajo social mismo ha puesto frente a sí, en la medida en que este trabajo es uno de los elementos propios de aquella potencia. En la medida en que, al nivel del capital y del trabajo asalariado, la producción de ese cuerpo objetivo de la actividad se efectúe en oposición a la fuerza de trabajo inmediata, ese proceso de objetivación tendrá el carácter de la alienación *(Entäusserung)* desde el punto de vista del trabajo, y el carácter de apropiación *(Aneignung)* del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital. Esta ter-

20. K. Marx, *Grundrisse*. . ., ed. cit., pp. 413-414.

giversación y esta inversión son totalmente reales; no existen solamente en el espíritu de los trabajadores y de los capitalistas" [21]

No cabe, pues, la menor duda de que en el Marx de las grandes obras económicas de madurez se halle presente, en toda su intensidad, el vocabulario de la alienación. Lo que difícilmente he traducido como "extrañamiento-alienación-enajenamiento" lo dice Marx en ese pasaje empleando, en una sola y compacta expresión, los tres términos célebres: "*...das Entfremdet-Entäussert-Veräussertsein*". Por otra parte, está allí más clara que nunca la verdadera dialéctica de la alienación, a la que se opone su reverso dialéctico: la apropiación *(Aneignung)*. Esto ya estaba presente en *La sagrada familia*, y estará presente en *El Capital* y en las *Teorías de la plusvalía*. Finalmente, en la cita anterior queda perfectamente aclarado el hecho de que la alienación es *un proceso real* y objetivo, que no tiene lugar tan sólo en los espíritus; lo cual implica que el fundamento de la teoría de la alienación no es un fundamento metafísico, y que la teoría no es una teoría "esencialista".

He examinado hasta ahora algunos modos que elige el pensamiento manualesco, y el anti-manualesco, para encarar el problema de la alienación. Hemos visto que ciertas tendencias conservadoras de sociólogos y psiquiatras utilizan la alienación, ya sea desgajándola de su contexto original marxista (esto es, castrándola teóricamente), ya sea poniéndola absurdamente al servicio del sistema social que precisamente engendra la alienación contemporánea. Es lo que mi irónico amigo, el filósofo Juan Nuño, ha llamado "la alienación de la alienación". Igualmente hemos visto que ciertas tendencias fenomenológicas de la filosofía actual pretenden reconvertir la teoría de la alienación a un contexto metafísico; ello significa, dicho claramente, una hegelianización de Marx, o últimamente, una "heideggerización". Pasamos igualmente revista a dos

21. K. Marx, *Grundrisse...*, ed. cit., pp. 715-716.

manuales, el de Lefebvre y el de Mandel, y los pusimos como ejemplo de lo que un buen manual tiene que decir acerca de este problema. Finalmente nos hemos referido a la tendencia althusseriana, cuyo principal defecto consiste en hacer de la alienación una teoría "premarxista" (esto es, hegeliana) e "ideológica" (esto es, no-científica). A nuestro juicio, esta tendencia, que disimula muy bien, con sofisticadas expresiones, su carácter manualesco, es la que más daño ha hecho y sigue haciendo en este campo. Por ello, dedicaré el resto de este capítulo a pasar una rápida revista de la trayectoria que realmente tuvo la alienación en la obra de Marx. Comenzaré, para ello, por hacer las preguntas que considero esenciales para dilucidar el espectro teórico de la alienación.

1º) *La alienación: ¿categoría filosófico-antropológica o categoría socio-económica?* Este es el punto más candente y el más general de todos. Puede decirse que todos los otros puntos están incluidos en éste o se derivan de él. Tome el lector en cuenta lo siguiente: en caso de ser la alienación una categoría filosófica, un rasgo "antropológico" del ser humano por así decirlo, no queda otro remedio que separar la teoría de la alienación de todo el sistema socio-económico de Marx, o sea, de su comprensión de la historia, ya que esta comprensión excluye por definición toda categoría de carácter a-histórico; en este caso, la alienación no sería otra cosa que una especie de pecado de juventud de Marx, o como ya hemos visto que se ha dicho, "un concepto pre-marxista e ideológico". Por otra parte, si se concibe a la alienación como categoría socio-económica (con consecuencias éticas) se niega de raíz la posición anterior, pero entonces habrá que demostrar no sólo la persistencia de la teoría, y su vocabulario, a lo largo de la obra de Marx, sino lo que es más importante: demostrar su lugar preciso dentro de la concepción socio-económica de Marx.

2º) *La alienación: ¿término científico o término ideológico?* Este punto no es sino consecuencia del anterior. Reconociendo el carácter científico de la obra de Marx,

¿juega algún papel específico en ella el concepto de alienación, o por el contrario, se trata de un "coqueteo" filosófico, una concesión ideológica de un científico?

3º) *La alienación: ¿concepto que implica nociones no-operativas de carácter a-histórico tales como "la esencia humana" o "lo propio"?* Punto también derivado, pero que reviste especial importancia, por haberse centrado en él numerosas objeciones —así como las más extrañas adhesiones— a la teoría marxista de la alienación. Hay hechos tales como: en los *Manuscritos* de 1844 se emplea a menudo la expresión "esencia humana"; pero en los años subsiguientes, en sitios tales como *La ideología alemana* o el *Manifiesto del Partido Comunista* se lanzan denuestos contra los que hablan de "esencia humana". Un problema: ¿habrá que pensar en la ineficacia socio-económica de la alienación en los *Manuscritos* del 44, dado el empleo de expresiones semejantes, o por el contrario habrá que pensar que bajo un cierto ropaje filosófico (fundamentalmente hegeliano) se encuentran auténticas categorías socio-económicas, aún insuficientemente expresadas? La "esencia humana" de que hablan los *Manuscritos* del 44, ¿es concebida por Marx como la *quidditas* eterna del hombre? La alienación de tal "esencia", su ex-propiación, ¿es un fenómeno de una *quidditas* eterna, originaria, o por el contrario es un fenómeno histórico que, por tanto, puede ser superado y desaparecer?

4º) *La alienación: si es una categoría histórica, ¿pertenece sólo al capitalismo o también es propia de anteriores modos de producción?* Claro que esta alternativa sólo se presenta a quienes ya han resuelto la alternativa anterior, admitiendo la historicidad de la alienación. Marx ha concentrado todo su aparato analítico en el examen de la alienación capitalista; pero, ¿implica esto que no reconociese formas específicas de alienación en otros modos de producción? El fetichismo de las mercancías, que es modalidad capitalista (pues se basa en el desarrollo histórico del capital y en la oposición de éste al trabajo), ¿es la única forma de la alienación? ¿No es, por

ejemplo, la alienación ideológica (y en particular, la alienación religiosa, que es parte de aquélla) una importante modalidad de alienación que estaba presente en sociedades primitivas en las que aún no había surgido el tráfico de mercancías? ¿No hay alienación en el esclavismo, en la servidumbre?

5º) *La alienación: ¿sobrevivirá al capitalismo?* Este es uno de los puntos más controvertidos, sobre todo por la existencia actual de sociedades que, diciendo haber superado el capitalismo y ser ya socialistas, conservan, sin embargo, algunas formas fundamentales de alienación. ¿No representan más bien estas sociedades una transición hacia el socialismo? ¿O están sus individuos humanos "universalmente desarrollados", según quería Marx, para superar la alienación? La presencia de una economía monetaria en las actuales sociedades "socialistas", ¿no es un factor primordial de alienación? La distribución, ¿alcanza por igual a todos, o hay aún privilegios? El derecho a la crítica, condición del desarrollo de la conciecia, ¿existe plenamente?

Hay, sin duda, otros problemas además de los mencionados, pero puede decirse que todos, de una manera u otra, caen bajo la irradiación de los que acabo de enumerar. Estos problemas, repetimos, se refieren a la alienación, pero *no constituyen la teoría misma*, aunque su discusión pueda aclarar a ésta.

Lo importante ahora es ofrecer al lector una visión panorámica del problema. Por ello, una vez enumerados los principales problemas de orden polémico, dedicaré el resto del presente capítulo a *resumir* la trayectoria del concepto de alienación en la obra de Marx.

Aunque el punto de partida son los *Manuscritos* del 44, cabe una alusión —casi puramente a título informativo— a los giros que toma la alienación en obras anteriores. Me quedaré en alusión por dos razones. En primer término, porque detenerme en este examen me obligaría a profundizar las relaciones Marx-Feuerbach-Hegel (y otros nombres, como Moses Hess, por ejemplo), re-

laciones que en este libro no quiero tocar sino cuando sea estrictamente necesario, y que por lo demás han sido estudiadas a fondo por múltiples autores, lo que no puede decirse del problema de la alienación en obras de Marx como los *Grundrisse*, o las *Teorías sobre la plusvalía*, o la *Contribución a la crítica de la economía política*, que son —aunque parezca mentira— terreno casi virgen en este aspecto. En segundo lugar —y esto es quizá más importante que lo anterior— porque sólo a partir de los *Manuscritos* del 44, primera obra escrita por Marx después de iniciar sus estudios de economía política, es posible hablar rigurosamente de "alienación" en sentido marxista. En la *Disertación* doctoral de Marx *(Uber die Differenz der demokritischen undepikureischen Naturphilosophie*, 1840-41) se dice, por ejemplo, hablando de Epicuro, que éste concebía al "fenómeno en cuanto tal, esto es, como alienación *(Entfremdung)* de la esencia"[22], lo que nada en absoluto nos dice acerca de la alienación en sentido marxista, y sí de la alienación en sentido hegeliano. En *la cuestión judía*[23] se acerca un poco más a su sentido futuro, cuando —siguiendo los pasos de Feuerbach— señala la representación cristiana del hombre como "fantástica" y "extraña" y en relación antagónica con el hombre mismo así como también señala la alienación del hombre respecto del Estado en la "sociedad civil", en el sentido de que el hombre de esta sociedad no considera que su "esencia" está en él mismo, sino en el Estado, lo que equivale a una forma de alienación. Ambo temas —alienación religiosa, alienación estatal—, unidos a otros tales como el de la alienación *burocrática*, reaparecen en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* o *Crítica del Derecho Público hegeliano*, de 1843[24];

22. Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Frankfurt-Berlín-Moscú, 1927-1935, I, 1, 1, p. 42.

23. K. Marx, *Zur Judenfrage* (1843), en *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlín, 1961, vol. I, p. 347 ss.

24. K. Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. I, pp. 246-249.

hay, asimismo, el germen de la crítica de la filosofía como alienación ideológica, que ahondará después. Y en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde Marx revela con esplendor estilístico su vocación materialista, hallamos temas que anticipan a textos futuros: la forma de suprimir la alienación religiosa consiste ante todo en suprimir la alienación existente en la estructura material de la sociedad, pues aquélla es expresión de ésta; tanto en la religión como en la vida ciudadana es preciso denunciar la inversión de sujeto y objeto que ocurre universalmente: en la religión, el objeto creado —Dios— se convierte en sujeto creador; en la sociedad civil, el objeto creado —Estado, cuerpos jurídicos, etc— se convierte en sujeto dominador. Y para combatir las formas ideológicas de tal alienación, la filosofía que separa al hombre de su existencia material, propone la *teoría* revolucionaria, pues "la teoría logra realizarse en un pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades" [25].

Pero no hay *teoría marxista de la alienación* sino a partir de los *Manuscritos* parisinos de 1844. A pesar del vocabulario filosófico, sus categorías son ya fundamentalmente socio-económicas [26], y la alienación aparece como categoría histórica, vinculada ante todo al régimen capitalista de producción, pero con indicadores suficientes como para saber que Marx ya extendía el concepto

---

25. K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. I, p. 386: *Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist.* ¡Nada tiene que envidiar esta sola frase a cualquiera de las Tesis sobre Feuerbach!

26. "Todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todas conceptos filosóficos. Ni siquiera los primeros escritos de Marx son filosóficos. Ellos expresan la negación de la filosofía, aunque todavía lo hacen con un lenguaje filosófico". Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, ed. del Inst. de Estudios Políticos de la Universidad Central, Caracas, 1967, p. 249.

a modos de producción anteriores. Así, se habla ya de modo claro e inequívoco acerca de lo que calificaremos como "variables histórico-genéticas de la alienación", a saber: *la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil*, tres condiciones históricas que pueden ser *superadas históricamente* y que, por tanto, no pertenecen a ninguna supuesta "esencia humana", a menos, claro está, que se considere como la "esencia" del hombre el vivir en relaciones de explotación. Pese a hablar de "esencia humana" y pese a valerse de este concepto en expresiones tan comprometidas filosóficamente como "alienación de la esencia humana", Marx insistirá en el carácter variable, esto es, humano, *histórico*, económico-político, pues *die ökonomische Entfremdung ist die des wirklichen Lebens, la alienación económica es la de la vida real y efectiva*[27]. No puede haber para Marx una *esencia* humana alienada fija, estable, eterna, una inmutable *quidditas*, pues de otro modo, ¿qué sentido tendría toda la lucha de Marx por demostrar que la alienación es superable históricamente?

Por otra parte, Marx sienta las bases, en este manuscrito, de la teoría de la alienación que en obras posteriores desarrollará; y lo hace enumerando las principales formas de alienación: alienación del producto respecto del productor, alienación de éste respecto de su actividad productiva misma, alienación del "ser genérico" o antagonismo entre el hombre como individuo y el hombre como especie, alienación del hombre respecto del hombre y alienación ideológica. Todas estas formas reaparecerán en las obras posteriores de Marx, pero desvestidas de buena parte del ropaje filosófico que ostentan en los *Manuscritos*. La teoría de la alienación allí presente no puede considerarse —como la consideran muchos autores— como la teoría marxista definitiva; ni mucho menos,

---

27. K. Marx, *Okonomisch-philosophische Manuskripte*, en *Texte zu Methode und Praxis: Pariser Manuskripte 1844*, editado por Günther Hillmann, Rowohlt-Verlag, 1966, p. 76.

pues aunque figuren allí las *intuiciones* principales, ¿cómo podría estar completa la *teoría* marxista de la alienación sin la teoría de la plusvalía, ni la del valor-trabajo, que sólo desarrolló Marx años después? Sin embargo, hay pasajes que no demerecen en modo alguno del Marx de los *Grundrisse*, tales como los referentes a la alienación de las necesidades.

En *La sagrada familia* no sólo se ataca duramente a la filosofía especulativa que hablaba (como hoy) del famoso *der Mensch* "el hombre" con su esencia a cuestas, sino que se insiste —como en los *Manuscritos* del año anterior— en relacionar raizalmente propiedad privada y alienación, señalando la vía práctica para que la deshumanización *(Entmenschung)* que implica la propiedad privada, sea superada mediante la autonegación de la misma, y se convierta en "deshumanización que se supera a sí misma" *(Aufhebende Entmenschung)*[28].

En *La ideología alemana* se ataca también de frente a la "esencia humana" con un vocabulario, esta vez, plenamente socio-económico; se plantea la alienación en casi toda su amplitud, haciéndose especial hincapié en dos de sus variables: la división del trabajo y la producción mercantil[29], trabadas ya con el mercado mundial capitalista; y se trazan, junto a las bases para una teoría general de las formaciones ideológicas, los fundamentos para un subconjunto de la teoría de la alienación que hoy cobra inmensa importancia en el análisis de la sociedad (tanto la capitalista como la de transición hacia el socialismo), a saber: la *alienación ideológica*, concepto que, como veremos, ya había sido intuido en los manuscritos de París.

---

28. Marx-Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische frühschriften*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 138.

29. Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit. vol. III; todos estos temas se desarrollan en la Parte I: "Feuerbach". Véase, en este mismo volumen (pp. 5-7) las *Thesen über Feuerbach*, especialmente la correcta interpretación de la "esencia humana": Th. 4 y 6.

¿Qué ocurrirá con el correr de los años? ¿Desaparecerá, como algunos pretenden, el vocablo "alienación" de la obra madura de Marx?[30]. O bien, como quieren algunos más cautos,. ¿desaparecerá el concepto de alienación tal y como había sido formulado en 1844-45, para dar lugar a sucedáneos menos "filosóficos"? ¿Sería, en suma, la teoría de la alienación el recurso filosófico de un pensador que aún no había profundizado en el estudio de la economía política?

Se verá, *objetivamente*, que nunca desapareció el concepto de alienación de la obra de Marx: por el contrario, se fue perfeccionando y completando sucesivamente.

Se verá, por ejemplo, que en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), escriben Marx y Engels: los filósofos alemanes "bajo la crítica francesa de las funciones del dinero, escribían 'alienación de la esencia humana' *(Entäusserung des menschlichen Wesens);* bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían "superación *(Aufhebung)* del poder de lo universal abstracto', y así sucesivamente"[31]. Pero, entiéndase bien, no se burlan allí Marx y Engels de los términos hegelianos 'Aufhebung' y 'Entäusserung', es decir, no cuestionan la dialéctica ni la alienación, sino su aplicación a fantasmas filosóficos tales como la "esencia humana" y "lo universal abstracto"; en lo cual, por lo demás, hay una autocrítica de Marx, quien cuatro años antes había empleado la primera de esas expresiones en sus manuscritos parisinos.

---

30. Por ejemplo, Emile Bottigelli afirma —y es un craso error de información, no perdonable en este autor— que, después de 1844, la expresión de alienación desaparece de la obra de Marx, si se exceptúa, dice, la mención en el *Prólogo* a la *Contribución a la Crítica de la Economía política.* ¿Y los *Grundrisse, El Capital,* las *Teorías sobre la plusvalía,* e incluso la misma *Contribución...?* Cf. E. Bottigelli, "Presentación" de los *Manuscrits de 1844,* Editions Sociales, Paris, 1962, pp. lxvii-lxviii.

31. Marx-Engels, "Manifest der kommunistischen Partei", en Marx, *Die Frühschriften,* ed. de Siegfrid Landshut, Kröner Verlag, Stuttgart, 1953, p. 552.

Un año después, en *Trabajo asalariado y capital*, retoma uno de los temas centrales de la teoría de la alienación expuesta en los *Manuscritos* de 1844, a saber: el trabajo del obrero asalariado visto como labor *forzada* y desprovista de sentido propio; la vida comienza para él —escribe Marx— "cuando esa actividad termina: en la mesa, en el café, en la cama". Sus doce horas de trabajo no tienen sentido en sí mismas, en cuanto trabajo (por ello son trabajo alienado); su único sentido es el *salario*, que le sirve para ir a la mesa, al café, a la cama. "Si el gusano de seda hilase para malganarse la vida en tanto oruga, y aun así siguiera siendo larva, sería el asalariado perfecto" [32]. Sometido a la producción mercantil y a la división del trabajo (tema que Marx había desarrollado detenidamente por primera vez en *Miseria de la filosofía*, de 1847), el llamado obrero libre es "libre" tan sólo porque puede, a diferencia del esclavo y el siervo de la gleba, vender en el mercado esa peculiar mercancía *suya* que es su trabajo (Marx dirá posteriormente: su *fuerza de trabajo*).

Años después, al reiniciar su investigación económica —interrumpida, irónicamente, por tener que vender su fuerza de trabajo intelectual en el mercado del periodismo: esa fuerza era, en efecto, su única mercancía, su único medio de vida, salvo las ayudas de Engels— vuelve Marx a su vieja teoría de la alienación, en diversos y muy ricos textos. Aparecerá entonces, no sólo parte del viejo vocabulario, sino lo que es más importante: la teoría de la alienación perfectamente trabada y unificada con la crítica del modo capitalista de producción (aunque Marx extendía la alienación también a otros modos de producción, y no sólo al capitalismo, como algunos au-

32. K. Marx, "Travail salarié et capital", en *Oeuvres, L'Economie*, (Edition établie et annotée par Maximilien Rubel), La Pléiade, Paris, 1965, vol. I, p. 205.

tores erradamente afirman)[33], pero además unida a toda la historia de la producción mercantil, la división del trabajo y la propiedad privada. Surge así la alienación como una de las más amplias categorías *socio-económicas* de Marx; la que le da el rango, junto a la teoría de las funciones económico-sociales, de sistema explicativo de 7.000 años de historia humana, sistema *interpretador* sin duda, pero también instrumento *transformador* del porvenir, sistema teórico-práctico, y no sistema *ad usum philosophorum*, ni sistema de *philosophia perennis*.

Así, por ejemplo, en los *Grundrisse* (1857-1858), atacará Marx a los economistas burgueses por cometer un error garrafal semejante al que él reprochaba a Proudhon en 1847: el error de confundir *objetivación (Vergegenständlichung* con *alienación (Entfremdung)*. "Los economistas burgueses —escribe— están hasta tal punto pri-

33. Véase, por ejemplo, G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari, 1968, pp. 89-90: "Per Marx, infatti, l'alienazione non è un fenomeno comune a tutte le epoche storiche, a tutti gli stadi dello sviluppo economico e sociale; bensì è il prodotto di *una* società, e destinato ad essere superato col superamento di questa. (...) l'oggettivazione è alienazione *solo* nelle condizioni descritte dall'economia politica, cioè nella società borghese." La alienación del esclavo o del siervo de la gleba son ciertamente distintas de la del obrero asalariado (el siervo entrega su *corvée;* el esclavo *es* mercancía; el asalariado vende *su* mercancía: su fuerza de trabajo), pero no por ello dejan de ser alienación. Igualmente, en la sociedad primitiva, como escribe acertadamente E. Mandel, "el individuo suministra directamente trabajo social. Está armoniosamente integrado en su medio social, pero si parece estar 'plenamente desarrollado' no es sino por el hecho de la estrechez extrema de las necesidades de que ha tomado conciencia. En realidad, la impotencia de los hombres ante las fuerzas de la naturaleza son fuentes de alienación, sobre todo social (de sus posibilidades *objetivas*), ideológica y religiosa". Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., pp. 207-8. Mandel basa sus afirmaciones en textos de los *Grundrisse.* En uno de esos textos Marx califica de "ridícula" la pretensión (corriente en ciertos utopistas) de volver a la presunta "plenitud original" de la sociedad primitiva, en la que la alienación religiosa era omnipresente.

sioneros en las concepciones de una etapa histórica determinada del desarrollo de la sociedad, que la necesidad de la *objetivación* de las fuerzas de trabajo sociales se les aparece como algo inseparable de la necesidad de la *alienación* de esas fuerzas respecto del trabajo viviente" [34]. Describirá, además, la alienación del valor de uso en valor de cambio (como en *El Capital*), la moneda como "poder autónomo frente a los productores", la cosificación de las relaciones humanas y la personalización de las cosas, la desaparición de la economía monetaria como condición fundamental para la *Aufhebung* de la alienación (ésta es una de las razones, dicho sea de paso, de la persistencia de la alienación en las actuales sociedades de transición hacia el socialismo; ¿no es una contradicción suprimir la propiedad privada de los medios de producción y al mismo tiempo mantener una economía monetaria?); igualmente, en los *Grundrisse* se hace hincapié en la *historicidad* del concepto de alienación (lo que lo separa de una vez por todas de la famosa "esencia humana"), y en la oposición Capital-Trabajo, que había sido parcialmente desarrollada en los *Manuscritos* del 44; también en la alienación religiosa como perfecta analogía de la alienación del producto del trabajo, en la alienación ideológica en general, como expresión de la alienación material, en la contradicción Apropiación-Alienación, y en otros temas.

En la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) está también presente el concepto de alienación, ¿y cómo no había de estarlo, si el libro es esencialmente un análisis de la mercancía? Es necesario insistir en el hecho siguiente, del que pocos autores se han percatado: no es necesario hallar en un texto los vocablos *Entfremdung* o *Entäusserung* u otros semejantes para que ese texto hable de alienación; éste es un concepto socio-económico, de consecuencias éticas, que está

34. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moscú, 1939, p. 716.

presente siempre que Marx hace el análisis de la producción mercantil, en particular allí donde habla de la plusvalía. Por lo demás, en la *Contribución* sí están presentes los vocablos hegelianos ya conocidos, como tendremos oportunidad de mostrarlo. Pero están presentes de una manera peculiar, asociada y disociada a un tiempo de las formas que exhibe en otros contextos. Asociada, porque se vincula, como siempre, al análisis de la mercancía; disociada, porque la entonación teórica es casi puramente económica.

Trata allí Marx, en primer término, acerca del tema que, aunque hecho célebre por el *Capital*, era viejo en él: el fetichismo mercantil. "Lo que, en fin, caracteriza al trabajo creador de valor de cambio es que las relaciones sociales entre las personas se presentan, por así decirlo, como una relación social entre las cosas"[35]. Se enfrenta, además, a la forma pura y escuetamente económica de la alienación, la forma que pudiéramos denominar "teórica", cuando analiza el dinamismo polar del valor de uso y el valor de cambio: "El proceso de transformación de las mercancías en valores de uso supone la *alienación* universal *(allseitige Entäusserung)* de éstos, su entrada en el proceso de cambio; pero su existencia para el cambio es su existencia como valores de cambio. Para realizarse como valores de uso, ellas deben, pues, realizarse como valores de cambio"[36]. Análisis que culmina en la forma dinero, la forma equivalencial general, diríase la *merx mercium* o mercancía suprema que representa a todas las demás. Al alienarse como valor de uso y entrar en el proceso de cambio, llega la mercancía a tomar la forma del equivalente general y a convertirse en valor de cambio para todas las otras mercancías.

---

35. K. Marx, *Oeuvres*, ed. cit., vol. I, pp. 284-285. Rubel anota significativamente: "C'est là, dite d'un ton glacial, la protestation indignée contre le 'travail aliené' " (*Ibid.*, p. 1605).

36. *Ibid.*, pp. 294-295.

Esta alienación primaria, que pertenece al dominio puramente teórico del análisis de la mercancía —suerte de análisis que hoy llamaríamos "sincrónico" —se completa, en *El Capital*, con el análisis de la plusvalía. Pues hay, dentro del mercado de mercancías, una muy particular: la fuerza de trabajo, mercancía perteneciente al obrero libre, y que él vende en el mercado de trabajo. Al hacerlo, dice Marx, "realiza su valor de cambio y aliena su valor de uso" *(realisiert ihren Tauschwert und veräussert ihren Gebrauchswert)*[37]. El valor de uso de la fuerza de trabajo es consumido en el proceso de trabajo, pero con una peculiaridad muy importante, que diferencia a la fuerza de trabajo de otras mercancías: no sólo se ha convertido ella misma en mercancía al realizarse como valor de cambio, al venderse al dueño del capital, sino que además, al consumirse como valor de uso en el proceso de trabajo, *produce otras mercancías y produce plusvalía,* con lo cual el proceso de alienación hace su recorrido completo: las mercancías que la fuerza de trabajo produce, y la plusvalía, se le enfrentarán luego al obrero como fuerzas poderosas, extrañas o ajenas a él, dominándolo y convirtiéndolo en su servidor. A medida que se desarrolla el capitalismo industrialmente, este proceso de alienación se intensifica cada vez más, y adquiere —como en el siglo XX— su expresión ideológica, su alienación ideológica, su producción de *plusvalía ideológica.* Pero esta intensificación de la alienación (que no es suavizada en modo alguno, sino más bien disfrazada por las "reivindicaciones" o "reformas" actuales en favor del obrero) es al mismo tiempo, según Marx, el camino para su superación. Al aumentar la alienación, el desarrollo de las fuerzas productivas crea asimismo las condiciones para su superación. La prueba máxima de que para Marx la alienación era de *categoría histórica,* y no filosófica ni antropológica, es precisamente su insistencia en que se trata de un fenómeno que puede superarse his-

---

37. K. Marx, *Das Kapital,* en *Marx-Engels Werke,* Dietz Verlag, Berlin, 1959-1962, tomo XXIII, p. 208.

tóricamente, superando las condiciones objetivas que la hacen posible —transformación o transustanciación de la propiedad privada y la división del trabajo, extinción de la economía monetaria, etc.

Es notable en *El Capital*, también, el desarrollo de eso que llama Marx "la forma más fetichizada del capital", a saber el capital a interés, el dinero que produce dinero, allí donde el proceso no puede ya simbolizarse como D-M-D' (el dinero que produce mercancías, y éstas que a su vez producen nuevo dinero), sino simplemente como D-D', o sea, dinero que produce dinero, capital que se autovaloriza. A primera vista, parecería estar ausente de ese proceso la alienación humana, pues se trata de una *cosa* que "produce" ella misma *otra cosa,* sin que aparezca un productor. Pero, en realidad, es la forma más profundamente alienada de todas, allí donde el capital producido por la plusvalía (que a su vez fue producida por el trabajador) se convierte en una entidad totalmente autónoma, en un poder sin cesar creciente sobre el mercado y, por tanto, sobre los productores.

El mismo punto encuentra un magnífico desarrollo en las *Teorías sobre la plusvalía,* ese ingente manuscrito de los años 1861-1863, destinado, según es opinión aceptada, a formar el Libro IV del *Capital.* Siendo este Libro IV uno de los lugares más ricos de la obra marxista en lo que se refiere al problema de la alienación, y estando publicado en su mayor parte desde 1905-1910 (edición de Karl Kautsky), sorprende que apenas ninguno entre los muchísimos comentaristas del problema de la alienación en Marx (única excepción que conocemos: M. Rubel) se haya molestado en consultar este texto. Aparecen aquí, resumidas y profundizadas, todas las grandes formas de la alienación que, como hemos visto ya a vuelo de pájaro, aparecen a lo largo de toda la obra de Marx. Así, por ejemplo, en el caso de análisis del capital a interés y de la usura. "El fetichismo más absoluto *(vollständiste Fetisch)* nos lo revela el capital usurario o productor de intereses. Es el punto de partida primitivo del

capital, el dinero, y la fórmula D-M-D', reducida a sus dos extremos: D-D'. Es la fórmula primaria y genérica del capital condensada en una síntesis ininteligible (...)"[38]. Así, en la forma del capital a interés, la plusvalía se presenta como una emanación misteriosa del dinero: ¡100 libras, al interés del 5 por ciento, producen 105 libras! ¿Dónde está el proceso de trabajo? ¿Es ésta acaso una forma fetichizada de la suprema mercancía: el dinero, en la que ha desaparecido la alienación del trabajo? En modo alguno: se trata de una concentración de trabajo muerto, trabajo "objetivado" que sigue pesando como una fuerza extraña sobre el trabajo vivo. Aparece así el tema eviterno en Marx: el antagonismo de capital y trabajo. En el capital a interés pareciera haberse borrado tal antagonismo; y así lo "ven" los economistas vulgares; sin embargo, más que nunca, se trata de un fetiche, de una forma en la que "el capital alcanza su forma más cósica, su forma pura de fetiche *(seine dinglichste Form, seine reine Fetischform)*, y en la que la naturaleza de la plusvalía queda ocultada"[39]. Es decir, la relación social, las relaciones de producción que han hecho posible el capital, parecieran esfumarse en el capital a interés o valor que se valoriza a sí mismo. Pero, a pesar de semejante mistificación, existe allí más que nunca la forma de la alienación, la *Form der Enrfremdung*, comprendida a medias por los economistas clásicos (Smith, Ricardo) y absolutamente incomprendida por los economistas vulgares, "que nadan en la alienación como en su elemento natural", según apostrofa Marx.

Veremos que surge también en esta obra, en estrecha relación con el tema de la alienación, un tema que había aparecido en el libro III del Capital, a saber, el de la "fórmula trinitaria". "Los economistas clásicos y, por tanto, críticos, consideran como un obstáculo la for-

---

38. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* (3 vols.), en *Marx-Engels Werke*, vols. 26.I, 26.II y 26.III, Dietz Verlag, Berlin, 1965-1968; cf. vol. III, p. 447.
39. *Ibidem*, vol. III, p. 489.

ma de la alienación *(die Form der Entfremdung)* y procuran descartarla mediante el análisis; los economistas vulgares, por el contrario, nadan en la alienación como en su elemento natural. Para ellos, la trinidad de la tierra-renta, el capital-interés y el trabajo-salario es lo que para los escolásticos la trinidad de Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo. (...) Este modo de proceder es utilísimo para la apologética. Bajo la forma de tierra-renta, capital-interés y trabajo-salario, las diversas formas de la plusvalía y de la producción capitalista no aparecen *alienadas (entfremdet)* como lo son realmente, sino como si fueran extrañas e indiferentes entre sí, como formas simplemente distintas, pero no antagónicas. Es como si las diversas rentas naciesen de fuentes muy distintas..." [40]. ¡Cuando, en realidad, no hay plusvalía —ni ninguna de sus formas: ganancia, renta...— que no tenga su fuente en el trabajo humano! Parecido reproche hará Marx en esta obra al sistema fisiocrático, que aunque "intenta explicar la plusvalía por la apropiación del trabajo ajeno", sin embargo la considera "como un simple don de la naturaleza", con lo que escamotea una buena parte de "la alienación *(Entfremdung)* de la fuerza de trabajo respecto de las condiciones objetivas del mismo" [41]. Figuran además, en esta obra, temas tales como la peculiar alienación del trabajador agrícola frente al terrateniente-capitalista y el antagonismo irreconciliable entre el capital y el trabajo —el capitalista: personificación del capital; el trabajador: personificación del trabajo—; la alienación de la ciencia, convertida en fuerza productiva, en capital, e igualmente antagónica frente al trabajo; la alienación del producto; la plusvalía como medida objetiva de la alienación; la alienación ideológica en general y la de la producción intelectual artística en particular, cuando el producto artístico, material o inmaterial, entra como mercancía al mercado; superación de la alienación, etc.

40. *Ibidem*, v. III, p. 493.
41. *Ibidem*, v. I, pp. 21-22.

V

LA IDEOLOGIA O LA COMEDIA DE LAS EQUIVOCACIONES

CARACTERIZA también a los manuales de marxismo cierta pereza intelectual para tratar uno de los problemas centrales de la teoría social de Marx: la ideología. He tratado este problema largamente en otros libros, a los cuales tendré forzosamente que remitir al lector, a riesgo de parecer pedante. Desde que escribí mis libros *La plusvalía ideológica, El estilo literario de Marx* y *Teoría y práctica de la ideología,* mi pensamiento sobre el concepto de ideología no ha variado mucho. Al calor de una infinidad de discusiones, charlas y conferencias he tenido que apretar algunos tornillos flojos, tales como el referente a la posibilidad (teórica y práctica) de una "ideología del proletariado" que implicase una noción positiva de la ideología, y no esa noción negadora, suspicaz y peyorativa que, siguiendo a Marx, he manejado siempre. ¿Es la ideología un fenómeno específico de las zonas no conscientes del psiquismo humano, ligado a fuerzas irracionales y sometido al control social como un muñeco, o bien hay la posibilidad de una ideología consciente, revolucionaria, destinada a luchar contra los valores establecidos por la clase dominante? Tengo muchas dudas acerca de la posibilidad de una "ideología revolucionaria", aunque Lenin haya hablado mil veces de su necesidad. Las dudas provienen de un afán de rigurosidad. Si se usa rigurosamente el vocablo "ideología", se denotará siempre un campo de acción mental encargado

de preservar los valores de la clase opresora; y es un campo que actúa en la mente de los oprimidos como fuente irracional de lealtad hacia el sistema de opresión. ¿Cómo denominar entonces (me lo han preguntado muchas veces) el campo de acción mental de aquellos oprimidos que luchan conscientemente por liberarse de la opresión? Creo que el mejor nombre fue el que le dio Marx: conciencia de clase. Dentro de su manera dialéctica de observar la historia, había dos opuestos antagónicos que él subrayó firmemente y que los manualistas han postergado: "ideología" y "conciencia de clase". La ideología capitalista ha penetrado tan profundo en nuestros psiquismos, que hemos terminado por declarar necesaria la existencia de la ideología, y hemos llegado a pensar que a la ideología hay que combatirla con ideología, que es lo mismo que combatir al pecado con la vergüenza. En este sentido, dice muy bien el manual de Marta Harnecker que la ideología "se ejerce sobre la conciencia de los explotados para hacerles aceptar como natural su condición de explotados; se ejerce sobre los miembros de la clase dominante para permitirles ejercer como natural su explotación y su dominación"[42]. Pero en otros puntos diferiré de la teoría de la ideología que Marta Harnecker expone, y tendré oportunidad de demostrarlo. La teoría que ella hábilmente maneja no es otra que la de Althusser, como la autora misma confiesa. Tiene las mismas contradicciones que la teoría althusseriana[43], que dice algunas verdades, pero desfigura otras.

42. Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, 25ª ed., México, 1974, p. 99.

43. Althusser se ha expresado en diversos textos sobre este problema. En *Lire le Capital* (Maspero, Paris, 1965) hay importantes pasajes. Pero es sobre todo en *La revolución teórica de Marx* (Siglo XXI, México, 1967), en *Polémica sobre marxismo y humanismo* (Siglo XXI, México, 1968) y en *Ideología y aparatos de estado* (Tupac Amarú, Bogotá, 1974), donde el filósofo francés realiza más cumplidamente su peculiar transfiguración de la teoría marxista de la ideología.

Pero, antes de comentar los pensamientos manualescos será conveniente partir de una definición de la ideología. Hay dos maneras de enfrentarse a este problema: definirla en los términos que la concibió Marx, o redefinirla con estos mismos términos, pero añadiéndole datos posteriores a la investigación de Marx. Intenté ambas definiciones en un libro, y las copiaré aquí literalmente. En realidad, más que definiciones, son *caracterizaciones* de un problema. La primera caracterización dice así:

"En toda la historia humana, las relaciones sociales más elementales y básicas, que son aquellas que los hombres contraen en la producción de sus medios de vida y de su vida misma, engendran en las mentes de los hombres una reproducción o *expresión* ideal, inmaterial, de aquellas relaciones sociales materiales. En la historia conocida, que no por azar Marx llamaba *prehistoria*, desde el momento en que hacen su aparición la división del trabajo (cuya primera manifestación es la división en trabajo físico y espiritual, con lo que surge 'la primera forma de los ideólogos' 'los sacerdotes') [44], la propiedad privada y, posteriormente, la producción mercantil, aquellas relaciones materiales adquieren el carácter de un antagonismo social entre poseedores y desposeídos, entre propietarios y expropiados: son los factores histórico-genéticos de la alienación. Este antagonismo encuentra también su expresión ideal en las mentes de los hombres: la alienación material adquiere su expresión y su refuerzo justificador en la alienación ideológica. Así como en el plano de las relaciones materiales el antagonismo cristaliza en la formación de una capa social dominante —propietaria de los medios de producción y administradora de la riqueza social según sus intereses— del mismo modo y como expresión ideal de aquel dominio se constituye una ideología dominante. 'Las ideas dominantes —escribe Marx— no son otra cosa que la expre-

44. Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlín, 1962, vol. III, p. 31.

sión ideal *(ideelle Ausdruck)* de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas'[45]. Se trata así de una formación social específica cuya función, históricamente considerada, ha consistido hasta ahora en *justificar y preservar* el orden material de las distintas formaciones económico-sociales. Estas segregan, por ejemplo, su propia ideología jurídica, para justificar idealmente, mediante un lenguaje casuístico, fenómenos como la propiedad privada, o los derechos provenientes de la 'nobleza de sangre'. La propiedad privada, que constituye en sí misma una alienación, es ideológicamente declarada 'inalienable'. La oposición de la *ciencia* a la ideología proviene, así, de que si la ideología tiene un papel encubridor y justificador de intereses materiales basados en la desigualdad social, el papel de la ciencia —y así entendió Marx la suya— debe consistir en lo contrario; esto es, en analizar y poner al descubierto la verdadera estructura de las relaciones sociales, el carácter histórico y no 'natural' de aquella desigualdad social.

"La estructura de la sociedad es comparable a los cimientos que soportan a un edificio, y la ideología de la sociedad es comparable, a su vez, al edificio mismo, o mejor dicho, a su fachada. El ideólogo, deslumbrado por la fachada social, se olvida de que son los cimientos los que soportan todo ese edificio jurídico, religioso y político, todo ese *Estado;* es más, declara inexistentes a los cimientos, o en todo caso, invierte las relaciones y dice que es el edificio el que soporta a los cimientos y no los cimientos al edificio; es decir, según el ideólogo, la ideología de una sociedad —su fachada jurídico-política— es la que determina el carácter de la estructura

45. *Ibidem*, p. 46. Véase la versión castellana de W. Roces en *La Ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, pp. 50-51.

socioeconómica, y no al revés. En suma, piensa que es la conciencia social la que determina al ser social, y juzga a los pueblos por lo que éstos dicen de sí mismos, que es más o menos lo mismo que juzgar un producto comercial por la propaganda que de él se hace. Marx criticaba a la economía clásica —pese a los méritos científicos que le reconocía— el que careciese de una teoría de la explotación y fuese, por tanto, una ciencia *ideológicamente* fundada, encubridora indirecta de la explotación social. El arma principal del proletariado no es hacerse de una 'ideología' revolucionaria por el estilo de los socialismos utópicos; por el contrario, su arma fundamental es adquirir *conciencia* de clase, una conciencia que sustituye a esa *falsa conciencia* que es la ideología [46].

---

46. Dado que se trata de una exposición de la ideología *tal como fue formulada por Marx* y Engels, no puedo entrar en el concepto de falsa conciencia utilizando armas teóricas que sólo la psicología posterior a Engels y Marx pudo fraguar. En mi libro *La plusvalía ideológica* (Cap. V) traté de explicar ese fenómeno acudiendo a la teoría freudiana del inconsciente y del preconsciente.

No obstante, es preciso dejar constancia de que Engels (por coincidencia, en los mismos años en que Freud descubría su teoría) dejó algunas indicaciones reveladoras que son como el puente entre la teoría marxista y la freudiana. Así, por ejemplo, en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, al hablarnos del viejo materialismo feuerbachiano, aún no desprendido de adherencias ideológicas, en lo tocante al campo de los estudios históricos "se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de ellos cuáles son los móviles de esos móviles. La *inconsciencia* no estriba precisamente en admitir móviles *ideales*, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes" (*L. Feuerbach y el fin*..., V).

Y en un texto más conocido —pero muy mal interpretado—, la carta a Mehring del 14 de julio de 1893, nos dice: "La ideología es un proceso que se opera en el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una *conciencia falsa*. Las verdaderas fuerzas propulsoras [los "móviles" de la cita anterior, L.S.] que lo mueven permanecen *ignoradas* para él; *de otro modo, no sería tal proceso ideológico*".

En el plano *individual*, nos dirá Freud, lo reprimido se caracteriza por ser un *móvil inconsciente*, algo que ignoramos y que

De ahí que deba nutrirse de *ciencia* revolucionaria y no de catecismos ideológicos. Marx oponía 'conciencia de clase' a 'ideología'. La ideología no ve más allá de los fenómenos (los viejos *phainomena* de la filosofía griega, blanco de los dardos platónicos) o apariencias sociales; no ve, por ejemplo, por detrás de las 'ganancias' capitalistas la estructura oculta de la *plusvalía;* confunde el valor de las mercancías, que es determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesaria para producirlas, con su *precio*, que es algo determinado por el mercado.

"Finalmente, la ideología es un fenómeno *histórico* y en modo alguno perteneciente a la 'naturaleza' o 'esencia' del hombre; lo mismo que la alienación —de la cual ella forma parte—, es un fenómeno *históricamente superable.* En la fase superior de la sociedad comunista, dice la *Crítica del Programa de Gotha*, cuando sea verdad aquello: 'De cada cual según sus capacidades; a cada cual sus necesidades', habrá desaparecido, en principio (aunque quizás no de un modo absoluto) la necesidad de una

---

atribuimos erradamente a otros factores. Del mismo modo (aunque no haya que verse en ello un paralelismo estricto, ni "psicología social") en el plano *social*, la estructura económica de la sociedad es el *móvil real* de cuanto ocurre en las relaciones sociales, y el *ideólogo* se caracteriza por ignorar (a veces interesadamente) ese móvil real y sustituirlo por móviles ideales. Si jugamos un poco con los términos, podríamos decir que la "represión social" representada por la ideología consiste en confundir los móviles reales (estructura socioeconómica) con móviles aparentes ("Estado", "cultura", "poderes", etc.). Así, el ideólogo de la Revolución Francesa nos dirá que el triunfo de aquel gigantesco movimiento se debió a las *ideas* de los enciclopedistas, o a los "principios" de libertad, igualdad, fraternidad. El anti-ideólogo, en cambio (esto es, el científico en el sentido de Marx, o en todo caso el hombre con conciencia de clase) dirá que todas esas bellas ideas y supremos principios fueron movidos y determinados por una conmoción socio-económica: la liquidación burguesa del orden feudal. Aquellas ideas y principios no eran más que la *expresión* del cambio social, pero no su móvil real. Los móviles reales habían sido cosas como el auge de la manufactura y la implícita división del trabajo, la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía, la invención de las máquinas de coser y de hilar, el naciente maquinismo, etc.

ideología jurídica para justificar una situación social degradante. Igualmente, desaparecerá el conflicto entre la ideología de la sociedad, que proclama la bondad de esa situación social degradante, y la sociedad misma. Con la desaparición de la explotación vendrá la desaparición de la ideología de la explotación. Al desaparecer ésta, desaparecerá la ideología".

Tal era la caracterización de la ideología *en los términos de Marx,* como la entendí hace algunos años. Nada esencial tendría que añadir ahora. Tal vez habría que hacer énfasis en que al hablar de esa futura "desaparición de la ideología" concomitante a la desaparición de la sociedad clasista, no estoy formulando una utopía, al menos en el sentido que se daba a esta palabra en el siglo pasado y a comienzos del nuestro (según el sentido actual del pensamiento utópico —Marcuse, Mannheim, Kolakowsky—, que es un sentido positivo, la teoría de Marx es utópica). No creo que pueda haber jamás una desaparición *absoluta* de las desigualdades sociales, y por tanto no creo que pueda haber jamás una desaparición *absoluta* de la ideología. *Pero sí creo en la posibilidad de un cambio cualitativo de la sociedad, pues la historia nos enseña que eso es posible.* Probablemente, los hombres de la sociedad esclavista creían que su ordenamiento social era eterno. También hoy los idólatras de la propiedad privada creen que su régimen fue dictado por alguna divinidad que les confirió la condición de inmortales. De igual modo, estamos tan acostumbrados a la existencia de una ideología de la explotación, que tendemos a eternizar tanto la explotación como la ideología que la expresa y justifica. Puede haber un cambio histórico de grandes proporciones. No un cambio absoluto, puesto que la sociedad humana no conoce términos absolutos. Si conociese términos absolutos, no habría todavía esclavos ni siervos. Pero no son la esclavitud ni la servidumbre las relaciones sociales *dominantes;* nuestro modo de producción es otro, basado en el trabajo asalariado. ¿Por qué, entonces, no concebir un nuevo tipo de sociedad

—aún inexistente, porque el mercado sigue dominando el mundo— en el que la relación dominante no implique explotación de unos por otros, y que por tanto no implique una ideología dominante? Dejemos esta pregunta para los astrólogos, o tal vez para los astros mismos. Marx no era un profeta, como lo afirma sarcásticamente el rabioso Popper; Marx era un científico que manejaba una teoría probabilística, y mediante sabias inducciones y deducciones emitía pronósticos. No hay que confundir el pronóstico o predicción científica con la profecía, que es eminentemente poética.

Decía antes que era preciso caracterizar la ideología en términos distintos —pero complementarios— de aquellos que Marx empleó. Transcribiré a continuación este segundo modo de ver la ideología, tal como lo pensé hace algunos años. Note el lector cómo la sombra de Marx aparece por todas partes, y cómo resulta imposible modernizar la teoría de la ideología sin partir de Marx.

"Dando por supuesta la anterior caracterización, una teoría contemporánea de la ideología debe incluir por lo menos los siguientes rasgos definitorios. La ideología es un sistema de valores, creencias y representaciones que autogeneran necesariamente las sociedades *en cuya estructura haya relaciones de explotación* (es decir, todas las que se han dado en la historia) a fin de justificar idealmente su propia estructura material de explotación, consagrándola en la mente de los hombres como un orden 'natural' e inevitable, o, filosóficamente hablando, como una 'nota esencial' o *quidditas* del ser humano. Tiene su *lugar individual* de actuación en las zonas no conscientes del psiquismo, entendidas desde el punto de vista de la dinámica psíquica: algunas representaciones figuran en calidad de 'represiones' profundas en la inconsciencia, tal como figuran en el hombre de hoy muchas representaciones inducidas en su mente, desde la infancia, por la televisión comercial; otras, se aloja en la preconsciencia (en sentido freudiano), zona psíquica compuesta de restos verbales y numéricos 'olvidados' pero que pueden ascen-

der a la conciencia cada vez que ésta los requiera, como es el caso de la ideología religiosa que habitualmente se tiene como algo 'olvidado' en la mente, pero que en horas difíciles o, simplemente, cuando alguna advertencia más o menos refleja (la misa dominical, por ejemplo, o las charlas religiosas por la radio) lo determina, reaparece en la conciencia como imperativo moral, como tranquilizador de la conciencia. Es, pues, una falsa conciencia, apostada en la mente para recordar cosas como que la miseria social es un 'mal necesario', porque Dios no dispone mal las cosas y porque, en fin de cuentas, la pobreza es santa y es más difícil hacer entrar a un rico en el reino de los cielos que a un cable por el ojo de una aguja. El *lugar social* de actuación de la ideología, que en tiempos de Marx lo formaban las instituciones sociales (como el Parlamento), la cultura libresca, los templos, hoy lo forman, además y primordialmente, los llamados *mass-media* o medios de comunicación de masas, los cuales inducen subliminalmente la ideología en los individuos y, sobre todo, comercialmente, realizan una explotación a fondo del psiquismo humano, una explotación específicamente ideológica que consiste en poner al psiquismo al servicio inconsciente del sistema social de vida. La explotación de plusvalía material se justifica así y se refuerza constantemente mediante una explotación de *plusvalía ideológica,* concepto que es necesario manejar en una teoría de la ideología contemporánea, entre otras razones, porque el sistema capitalista lo utiliza en la práctica, pragmáticamente, a semejanza de aquellos capitalistas prácticos, que según decía Marx, aplicaban la teoría del valor, sin conocerla en absoluto, con mucho mayor precisión que todos los economistas juntos. Las diversas implicaciones de este concepto, que introduje en mi libro *La plusvalía ideológica,* están explicadas en éste. Hoy en día los 'analistas motivacionales' o psicólogos al servicio de empresas comerciales del sistema, que explotan —como lo demostró hasta la saciedad Vance Packard —los resortes irracionales de la incons-

ciencia psíquica para vender productos, son unos grandes y prácticos aplicadores del concepto de plusvalía ideológica, aunque no tengan la menor idea de la teoría marxista de la ideología.

"Para finalizar esta caracterización esquemática, es preciso advertir que la mayor parte de las confusiones que ha suscitado el vocablo *ideología* vienen de que parece aludir a una 'ciencia de las ideas' (esto quiso ser para el inventor del vocablo, Destutt de Tracy, pero con tan mala fortuna que, bajo el impacto de los denuestos napoleónicos, el vocablo se convirtió en sinónimo de idealismo ahistórico); también parece aludir a un 'sistema de ideas'. Pero las 'ideas' de la ideología no son tales ideas. No son ideas, son creencias; no son juicios, son prejuicios; no son resultado de un esfuerzo teórico individual, sino la acumulación social de las *idées reçues* o lugares comunes; no son teorías creadas por individuos de cualquier clase social, sino valores y creencias difundidos por la clase económicamente dominante. Como lo decía Helvetius: 'Los prejuicios de los grandes son las leyes de los pequeños'. No son, en suma, ideas, y con razón, desde Mannheim para acá, varios autores han comparado las 'ideas' de la ideología con los *idola* de Bacon. La crítica de Bacon, hecha en nombre de la ciencia empírica, iba dirigida contra la ideología o *idolología* medieval. De igual modo, la crítica de Marx fue dirigida contra los *fetiches* ideológicos burgueses; y hoy la *teoría crítica de la sociedad* —cuyos representantes son quizás los mejores continuadores de la teoría marxista de la ideología— es una *teoría* cuya crítica va dirigida frontalmente contra los valores, creencias, ídolos, fetiches ideológicos de la sociedad industrial más avanzada. Su rasgo fundamental sigue siendo la economía mercantil y monetaria, pero ha desarrollado con creces su propia formación ideológica, sus medios especiales de difusión y esclavización psíquica, y cuya presencia ideológica he bautizado en otra ocasión parodiando una frase de Hobbes: *Homo homini mercator*, el hombre es un mercader para el

hombre —es decir, algo mucho peor que un lobo. Por todas estas razones es absurdo hablar de ideología revolucionaria, puesto que una revolución no puede genuinamente ser impulsada por prejuicios, fetiches o catecismos, sino *contra ellos*" [47].

La transcripción de las dos caracterizaciones anteriores me ahorra tener que repetir ideas con las que sigo estando de acuerdo. En ellas está, de un modo muy apretado, lo que considero esencial a la teoría marxista de la ideología, y también —que es lo que ahora nos interesa— la crítica implícita de las deformaciones manualescas de que ha sido objeto esa teoría. Iguales transcripciones tendría que hacer de otros pasajes de aquel libro mío, referentes a la crítica de las manualescas nociones de "reflejo" y "superestructura", términos que, como habrá notado el lector, están ausentes en las anteriores caracterizaciones; pero no quiero abusar del lector con tan extensas autocitas. Por tanto, me limitaré a sintetizar esas críticas del modo más esquemático posible.

En cuanto a la deformación que considera a la ideología como un simple "reflejo" de las relaciones materiales básicas, es característico de la inmensa mayoría de los manuales decir que cosas como la "teoría del conocimiento", el arte, la filosofía, la moral, "etcétera" (este "etcétera" es clásico, desde los tiempos del mismo Engels, y marca una imperdonable ambigüedad e inseguridad teórica), son el reflejo de "la realidad" (¡como si la ideología fuese irreal!). Dice así el Manual de Kuusinen, por ejemplo: "La teoría marxista del conocimiento es la *teoría del reflejo*. Esto significa que considera el conocimiento como el reflejo de la realidad objetiva en el cerebro del hombre" [48]. Por su parte, el Manual de Rosental afirma: "Así como las leyes de la realidad existen

---

47. Cfr. Ludovico Silva, *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, México, 1971, pp. 15-22. Para la crítica detallada del "reflejo" y la "superestructura", ver los parágrafos siguientes. (Hay 2ª ed., 1974).
48. Kuusinen, *op. cit.*, p. 99.

independientemente de la conciencia y de la voluntad de la gente, las de la cognición, las leyes lógicas, existen en la conciencia como *reflejo* de las del mundo objetivo. Las primeras, son leyes del mundo material; las segundas, son leyes del *reflejo* de lo material..." [49]. Este pensamiento manualesco está tan difundido y solidificado que ha llegado a aceptarse por parte de autores tan poco manualescos como Lukács, cuya *Estética* está basada en la "teoría" del reflejo. "En la base de este libro —escribe el gran marxista— se encuentra la idea general de que el reflejo científico y el reflejo estético reflejan la misma realidad objetiva" [50]. Un agudo filósofo marxista inglés, George Thomson, a quien tampoco se podrá acusar de manualesco, nos dice acerca de cierta frase de Heráclito ("Todas las cosas se transforman en fuego y el fuego se cambia en todas, como el oro por mercancías y las mercancías por oro") que lo allí propuesto no es sino "el *reflejo ideológico* de una economía basada en la producción de mercancías" [51], observación que sería mucho más correcta si se dijese, como habría dicho Marx, que la frase de Heráclito es *expresión* ideológica del nacimiento de la producción mercantil, y no su simple y pasivo *reflejo.* Cualquiera diría que se trata de una mera diferencia terminológica sin importancia; pero, en realidad de verdad, esa "diferencia" tiene consecuencias teóricas y prácticas gravísimas. En lo teórico, la llamada teoría del reflejo convierte a la ideología en un mero y pasivo epifenómeno de la "verdadera" realidad, la realidad material. En lo práctico, lleva a conductas presuntamente revolucionarias para las cuales basta con cambiar las relaciones materiales para que cambie la

---

49. Rosental, *op. cit.*, p. 123.
50. György Lukács, *Prolegómenos a una estética marxista*, Grijalbo, México, 1965, p. 12. Lukács, en otras partes de su obra, critica la "teoría del reflejo", pero sorprendentemente en su madurez la acepta sin advertir el carácter *metafórico* de esa presunta "teoría".
51. George Thomson, *Los primeros filósofos*, UNAM, México, 1959, p. 339.

conciencia. Ambas cosas han demostrado ser históricamente falsas, y ese pensamiento manualesco ha sido el causante de muchos fracasos en la lucha por la interpretación y la transformación de la sociedad.

Por otra parte hay que notar los siguientes puntos. En primer término, si el "reflejo" aparece en la obra de Marx es con estricto carácter de *metáfora*. Prueba de ello es el pasaje de *La ideología alemana* donde habla de "los reflejos y ecos ideológicos". ¿Por qué no construir una "teoría del eco" y decir que el conocimiento, el arte y la moral son el "eco de la realidad material?" En segundo término, Marx empleó mucho más frecuentemente el término *Ausdruck* o "expresión" para decir cosas tales como que la ideología dominante es la *expresión* de las relaciones materiales dominantes. No es lo mismo "expresión" que "reflejo", pues mientras este término designa un nivel estático y puramente especular, el término *expresión* designa una realidad dinámica, activa, autónoma en penúltima instancia, y que tiene un papel decisivo en el desarrollo y el cambio sociales. La teoría marxista de la ideología es una teoría dinámica, mientras que la teoría del reflejo es estática y, por tanto, es ella misma *ideológica* y no científica.

En cuanto a la "superestructura", no hace falta aquí abundar en citas que demuestren el empleo constante, casi maniático, que de este término hacen los manuales y el pensamiento manualesco. Diré, de entrada, que no veo inconveniente alguno en emplearlo, *siempre y cuando se tenga en cuenta su carácter de metáfora* (arquitectónica)[52]. Pero precisamente el pensamiento manualesco se caracteriza por confundir lo que es una metáfora con una explicación científica, con lo cual se llega a los más increíbles absurdos teóricos, el más grave de los

52. Althusser, y discípulos suyos como Marta Hernecker en su althusseriano manual *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* han hecho notar este carácter metafórico y han calificado por ello de "problemática" la noción de superestructura. Ello no les impide, sin embargo, caer en errores que examinaré más adelante.

cuales consiste en hacer ver la concepción marxista de la sociedad como una concepción que divide a aquélla en compartimientos estancos, en regiones separadas. Precisamente para Marx la sociedad era un todo, y por eso decía que, epistemológicamente, la categoría principal para entender la sociedad es la categoría de totalidad, tal como lo afirma taxativamente en la Introducción de sus *Grundrisse*. Por ello conviene puntualizar ese carácter metafórico [53].

Lo que en castellano cultista suele llamarse "superestructura" —a veces transformado en "supraestructura" o en "sobreestructura" —Marx lo designaba de dos modos. Unas veces, empleando la etimología latina, dice *Superstruktur;* otras, hablando en alemán, dice *Uberbau*, que viene a ser literalmente la parte superior *(über)* de un edificio, construcción o estructura *(Bau);* aunque, desde el punto de vista arquitectónico, no es propio llamar *Uberbau* o "superestructura" a la parte superior de un edificio, ya que éste es, *todo él* (¡nótese la totalidad!) una estructura"; *Uberbau* designa en realidad los andamios o tableros que se van superponiendo a un edificio a medida que se lo va construyendo, pero que lógicamente desaparecen cuando el edificio está ya terminado. Un edificio acabado arquitectónicamente es una estructura; no hay en él rastros alguno de superestructura, *Uberbau* o andamios-puentes.

Ninguno de los dos vocablos antes mencionados abunda en las obras de Marx, en contra de lo que pudiera desprenderse de tanto pensamiento manualesco marxista sobre la superestructura ideológica. Es cierto que Engels sí insiste en el término, sobre todo en el *Anti-Dühring* [54] y en ciertas cartas de los años 90. Pero Marx mismo no lo menciona sino en muy escasas oportunidades. Que yo

---

53. En las páginas que siguen sobre la superestructura, utilizaré, con bastantes modificaciones, algunos párrafos de mi ya citado libro *Teoría y práctica de la ideología*, parágrafo 2 del Cap. I.

54. Ver, por ejemplo, un célebre pasaje en el *Anti-Dühring*, Grijalbo, México, 1964, p. 12.

recuerde, sólo habla de *Superstruktur* en tres ocasiones, y de *Überbau* en una sola. Es probable que me equivoque en el número, pero en todo caso es seguro que Marx casi nunca usó esas expresiones. Lo cual es una primera razón para pensar que, aunque ilustrativa de una teoría científica, la célebre "superestructura" no era otra cosa, *para Marx*, que una metáfora, usada con discreción y economía estilística en unas pocas ocasiones. En cambio, sí abundan sus *explicaciones teóricas* acerca de la *estructura* de la sociedad; incluso terminológicamente es abundante el vocablo *Struktur* (en expresiones como *ökonomische Struktur* o estructura económica), y ello se debe a que la estructura no era para Marx una metáfora, sino *un concreto concepto epistemológico*.

Conviene ahora acercanos al pasaje de Marx que ha dado lugar a todos los falseamientos manualescos. Advierto que son importantes ciertas modificaciones que he introducido en la traducción que usualmente se hace de este célebre pasaje: "En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad; son relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones forma la estructura económica *(ökonomische Struktur)* de la sociedad, el basamento real *(die reale Basis)* sobre el cual se alza un edificio *(Überbau)* jurídico y político, al que corresponden determinadas formas de conciencia social (...) La alteración de los fundamentos económicos *(ökonomischen Grundlage)* se acompaña de un sacudimiento subversivo más o menos rápido de todo ese enorme edificio" [55].

Como se sabe, el Libro I de *El Capital* fue vertido al francés, en vida de Marx, por J. Roy, cuya traducción revisó personalmente Marx. Ahora bien, en el libro I, Marx cita el fragmento de su prólogo de 1859 que ha

55. Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. XIII, "Vorwort", p. 8.

sido arriba transcrito. La traducción que aquí ofrezco de ese fragmento está inspirada en la francesa revisada por Marx. Es de suponer, por otra parte, que tratándose de un texto teóricamente tan importante, Marx debe haberlo revisado con especial atención. Pues bien: allí no se vierte *Überbau* por "superestructura" sino por "edificio" *(édifice)*. Y *Basis* y *Grundlage* son traducidos como *fondation* [56].

Nadie negará, pues, sensatamente, que estos términos poseen mayor autoridad que las celebérrimas "base" y "superestructura" de que tanto nos hablan los manuales. Pero no es mi finalidad aquí encerrarme en un asunto meramente terminológico. Mal que bien, los términos consagrados de "base y "superestructura" vienen a decirnos lo mismo que los otros términos, en el sentido de que pueden cumplir su papel como términos de una analogía. Pero ocurre que lo cumplen, desde el punto de vista literario, con menor propiedad, pues la idea de Marx era comparar la estructura económica de la sociedad a los cimientos o fundaciones de una edificación, por un lado, y por el otro, comparar la formación ideológica de esa sociedad (es decir, su "fachada" jurídica y política, el Estado y otras formas de "conciencia social") a la edificación misma, que reposa sobre aquellos cimientos. Un *ideólogo* es alguien que, con tosco criterio aldeano —como el que tienen muchos profesores universitarios— piensa que por no estar los cimientos a la vista, no existen; esto es, confunde a la sociedad con su fachada jurídico-política, olvidando o negando —como avestruz intelectual— el fundamento económico real sobre el que descansa toda esa fachada. Y si ve el mundo invertido, cabeza abajo, es porque su ilusión ideológica lo lleva a creer que el edificio sostiene a los cimientos y no los cimientos al edificio; es decir, juzga a las sociedades por lo que éstas piensan de sí mismas, por la vestimenta ideológica que exhiben, y no por las relaciones reales

56. Véase Karl Marx, *Oeuvres*, ed. établie par Maximilien Rubel, La Pléiade, Paris, 1965-1968, vol. I, p. 272; ver también la nota correspondiente de Rubel, p. 1601.

que mantienen sus individuos. Lo cual tiene un carácter máximamente ocultador y engañoso si se piensa que esas relaciones materiales son relaciones de explotación. La analogía de Marx, que tan de cabeza ha traído a los manualistas, es, pues, como sigue:

Estructura económica *(Struktur)*	::	Cimientos *(Basis)*
Ideología *(Ideologie)*		Edificio *(Überbau)*

Hay, como se ve, una *igualdad de relaciones*, que es lo que, según decía Aristóteles, constituye una *analogía.* Pero el hecho de que haya una igualdad analógica de relaciones (y esto es lo que olvidan los manuales tradicionales) no implica en modo alguno que los términos del segundo conjunto sustituyan *realmente* a los del primer conjunto. Sólo pueden sustituirlos metafóricamente. Toda metáfora consiste en esta *translatio.* Si decimos, para utilizar el ejemplo aristotélico: "la vejez es a la vida lo que el atardecer es al día", enunciamos una analogía. Pero si decimos, sustituyendo posiciones: "el atardecer de la vida", para referirnos a la vejez, enunciamos una metáfora. Del mismo modo, si decimos: "la base o cimiento de la sociedad", emitimos una metáfora. Y lo mismo ocurre si decimos: *edificio o superestructura ideológica.*

Queda así demostrado el carácter metafórico de la célebre "superestructura", que los manuales se empeñan en hacer pasar por cumplida explicación científica. El hecho de que la obra de Marx se presente trajeada de muchas metáforas de este tipo —a las que tenía derecho como escritor— no constituye una razón para que los manualistas hagan pasar todas esas metáforas por explicaciones científicas. Lo grave del caso es que con ello dan lugar a tremendas confusiones. Un término que para Marx era esencialmente negativo —la "ideología— ha resultado así poseer dos valores, por lo que los manuales hablan tanto de una "ideología reaccionaria" como de una "ideología revolucionaria". Lo cierto es que para

Marx toda ideología era esencialmente reaccionaria. Los manuales olvidan que la ideología no es sino *una parte* de la conciencia social: aquella parte destinada a la preservación ideal del orden de explotación establecido. Lo que mueve a un obrero revolucionario no es una "ideología", sino su contrario: una conciencia de clase.

Con esto doy por terminada la crítica de las confusiones manualescas en torno al "reflejo" y la "superestructura".

Son, realmente, los dos pilares sobre los que han descansado las deformaciones más graves y las más arraigadas. Pero ciertamente no son los únicos. Hay algunos otros de gran importancia. Hay, por ejemplo, los introducidos por Karl Mannheim y su "sociología del conocimiento" en el libro ya clásico *Ideología y Utopía* (1929), obra que, pese a su elegancia expositiva y a las sutilezas de su pensamiento, tiene realmente la estructura de un manual, y en diversas ocasiones incurre en pleno pensamiento manualesco. El error más importante de Mannheim consiste en haber intentado —vanamente, a mi juicio— elaborar una teoría de la ideología partiendo de ciertas intuiciones básicas de Marx, pero desgajando aquella teoría del cuerpo teórico total de Marx, que es algo así como elaborar una teoría de los "tipos ideales" weberianos desprendiéndola de la osatura teórica global de Weber. Es lo mismo que se ha tratado de hacer con la teoría de la alienación, según vimos en el capítulo anterior. Pero aquí no me ocuparé de los errores de Mannheim [57]. Abordaré, en cambio, la crítica de algunas confusiones que encuentro personificadas en el manual de Marta Harnecker *Los conceptos elementales del materialismo histórico* [58].

57. Véase mi ensayo "Karl Mannheim: exposición y crítica de su concepción de la ideología y la utopía", en mi libro ya citado *Teoría y práctica de la ideología*, pp. 82 y ss.

58. Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, 25ª ed., Siglo XXI, México, 1974.

El manual de Marta Harnecker, del cual puede decirse que es el mejor manual de marxismo que haya sido escrito en castellano, ha tenido una singular fortuna: en menos de cinco años ha alcanzado 25 ediciones, lo que lo convierte, dentro de nuestro ámbito cultural, en un *best-seller*. Ello se debe, sin duda, a su rigor, a su claridad y a su forma esquemática y precisa de presentar los diversos conceptos del marxismo. También se debe a la tantálica sed de orientación que sufre el público latinoamericano en materia de marxismo. Ocurre, sin embargo, que es un manual basado casi íntegramente en la interpretación que de Marx hace Louis Althusser, de quien Marta Harnecker ha sido discípula y hacia quien ella siente una indudable veneración intelectual. Por tanto, el manual tiene todas las virtudes de Althusser, pero también todos sus defectos. Althusser maneja un concepto de ideología que adolece de graves ambigüedades. Por ejemplo, vincula correctamente el concepto de ideología al de clase social, pero *al mismo tiempo* afirma que en una futura sociedad sin clases tendrá que haber ideología; afirma que la ideología necesariamente falsea la realidad, pero *al mismo tiempo* nos habla de una ideología revolucionaria y proletaria, etc. De estas contradicciones no escapa el manual de Marta Harnecker. Examinaré algunas.

Nos explica la autora chilena: "Todo *modo de producción* está constituido por: 1) una *estructura global*, formada por tres estructuras regionales:

—estructura económica
—estructura jurídico-política (leyes, Estado, etc.)
—estructura ideológica (ideas, costumbres, etc.)

2) En esta estructura global, una de las estructuras regionales *domina* a las otras"[59].

---

59. *Ibidem*, p. 140.

En otra parte nos aclara que "La noción de *superestructura* designa (...) dos niveles de la sociedad: la estructura jurídico-política y la estructura ideológica. A la primera corresponden el Estado y el Derecho, a la segunda, las llamadas 'formas de la conciencia social' "[60].

Según esto, la "estructura jurídido-política" y la "estructura ideológica" forman dos *niveles distintos*, aunque englobados en la "superestructura". Aquí comienza el absurdo.

En primer término, la autora, páginas más adelante, se contradice *in adjecto*, pues afirma que "podemos distinguir regiones relativamente autónomas *en el seno del nivel ideológico*, por ejemplo, ideología moral, religiosa, *jurídica, política*, estética, filosófica, etcétera"[61]. ¿En qué quedamos? ¿Son la estructura ideológica y la jurídico-política dos niveles distintos, o bien hay una sola estructura, la ideológica, dentro de la cual se dan manifestaciones jurídicas y políticas? Pienso que esta flagrante contradicción proviene, por una parte, de una interpretación forzada de ciertos textos de Marx y del olvido de otros, y por la otra, del empeño althusseriano de esquematizar la concepción marxista de la sociedad dividiendo a ésta en "regiones" y "niveles". Para cualquiera que haya leído atentamente la obra de Marx, resulta evidente que su concepción de la sociedad como una estructura global *real* (y no meramente teórica, como cree Marta Harnecker al hablar del concepto de modo de producción) implica que la existencia de "estructuras regionales" es meramente *teórica, analítica*. Ello se aclara si volvemos a la confusión entre "estructura ideológica" y "estructura jurídico-política" que encontramos en el manual de Marta Harnecker. Si aceptamos esa distinción de "niveles" (¡oh,

60. *Ibidem*, p. 88.

61. *Ibidem*, p. 100 (Subrayados míos). Nótese el infaltable y fatal "etcétera". Cuando se dice en latín *et caetera* se habla de *lo demás*, lo sobrante. Habría que preguntarles a los manuales, y al propio Engels, *qué es lo demás*.

Engels!) tendremos que aceptar que el Estado y el derecho no son "formas de la conciencia social" ni, desde luego, formas ideológicas. Ahora bien, en innumerables ocasiones —particularmente en *El Capital*— insistió Marx en que tanto el Estado como su soporte jurídico son formas *ideológicas* encargadas de justificar y darle lustre legal a la explotación. El contrato jurídico entre obrero y capitalista es una forma ideológica encargada de presentar como igualitaria y justa una relación en la cual una parte es explotada y la otra es explotadora: es la ideología jurídica que esconde a la plusvalía.

Ahora bien, si —como sería lo correcto— rechazamos esa distinción mecanicista de "niveles", entonces cae por tierra el esquema althusseriano. El mismo Althusser ha dicho, metafóricamente, que la ideología es como "un cemento social". Si ello es así, y si la ideología penetra (como lo decía Marx) por todos los intersticios del cuerpo social, entonces ¿para qué hacer artificiosas distinciones entre "nivel jurídico-político" y "nivel ideológico"? ¿No es más sensato pensar que el derecho y el Estado son también formas ideológicas?

Pero todo tiene su reverso. En el problema de las relaciones entre *ciencia* e *ideología* se hace patente la necesidad de realizar distinciones teóricas, si no entre "niveles" sí entre "formas de la conciencia social". Tanto Althusser como Marta Harnecker caen en una confusión a este respecto, o mejor dicho, entran en una situación de perplejidad, de problema no resuelto. Hay que comenzar por advertir que cuando Marx habló de "formas de la *conciencia* social" no empleaba la palabra "conciencia" en el sentido que hoy le damos nosotros y que la separa radicalmente de la "inconciencia". Marx empleaba la "conciencia" en sentido hegeliano. Así, la ideología era una "conciencia falsa", que es algo que nosotros no llamaríamos propiamente "conciencia", sino más bien todo lo contrario. La ciencia, en cambio, aunque era también una "forma de la conciencia social", no constituía una conciencia falsa, sino más bien el adver-

sario de ésta. Dicho en otros términos: la conciencia de clase (y la ciencia debe tenerla para ser tal) se opone a conciencia falsa de la ideología dominante.

Para quienes gusten del término, todo esto —ciencia e ideología— puede englobarse dentro de la "superestructura". Si hay niveles o regiones dentro de la superestructura de la sociedad, ellos no son sino dos: la ideología y la ciencia. Pero Althusser se resiste a incluir a la ciencia en la superestructura, porque, según él, ello sería confundirla con la ideología. Pero entonces, ¿en qué lugar del esquema social se encuentra la ciencia? Parecería que ella se encuentra situada en la cátedra de Althusser en La Sorbona. Althusser no resuelve jamás este problema. Como bien lo dice Marta Harnecker: "Si el concepto de superestructura no da cuenta de todos los fenómenos extraeconómicos, ¿cuál debe ser el concepto que permita dar cuenta de ellos? Este es un problema teórico que el marxismo debe resolver"[62]. Pero la solución no está tan lejana: el mismo Marx la brinda. Podemos escoger como término "formas de la conciencia social", advirtiendo lo que en ese contexto significa "conciencia". Podemos, también, elegir el viejo término de "superestructura", siempre que incluyamos allí a todos los fenómenos extraeconómicos (o sea, la ideología y la ciencia) y siempre que nos olvidemos de la expresión "superestructura *ideológica*", que obliga a pensar que todo aquello que acontezca en un orden distinto del material es ideológico. Las mismas ideas de Marx ocurren en un plano distinto del material, y ocurren por tanto en la superestructura social, pero no constituyen *ideología*, sino *ciencia*. ¡Creo que Althusser estará de acuerdo en esto!

Para Althusser es inadmisible incluir dentro del concepto de "superestructura" a la ciencia. Dice que Marx "no incluye jamás al conocimiento científico" (salvo en

62. *Ibidem*, p. 89.

sus obras de juventud) dentro de la superestructura[63], la cual estaría sólo integrada por la "superestructura jurídico-política" y la "superestructura ideológica". Supongamos que Althusser tiene razón. ¿Dónde colocar entonces a la ciencia? ¿Tal vez en la estructura económica de la sociedad? Podría ser que sí, ya que Marx nos habla de la ciencia como "fuerza productiva", en el capítulo de *El Capital* sobre la división del trabajo y la manufactura. La ciencia es fuerza productiva porque puede producir capital, o mejor dicho, plusvalía, y en este sentido la ciencia puede convertirse en algo ajeno y opuesto al trabajador, en su *alienum,* y el conocimiento —dice W. Thompson en cita de Marx— puede convertirse en "un instrumento susceptible de estar separado del trabajo y de oponérsele"[64]. Todo esto es muy correcto, pero ¿no podríamos decir lo mismo de la ideología, sea ésta jurídica, religiosa, filosófica, moral o política? Yo creo que *la ideología de una sociedad es una de sus mayores fuerzas productivas,* lo mismo que la ciencia, y a menudo la ciencia es tanto más productiva cuanto más numerosos sean los ingredientes ideológicos que la contaminen. Hay una *plusvalía ideológica* que está a las órdenes del capital material y que lo incrementa *materialmente,* como lo demuestra la moderna "industria cultural", que no es sino una industria ideológica. ¿Se dirá que en el capitalismo actual la "industria de las conciencias" (para emplear la expresión de un joven poeta alemán) no constituye trabajo productivo, esto es, trabajo productor de plusvalía? El capitalismo —y esto no lo supo Marx— ha convertido a *todo* tipo de trabajo en trabajo productivo, por la misma razón de que lo ha convertido todo, hasta las conciencias —y esto sí lo avizoró genialmente Marx en un pasaje del Libro I de *El Capital*— en mercancías.

---

63. Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital,* Siglo XXI, México, 1969, p. 145.

64. K. Marx, *Das Kapital,* MEW, vol. XXIII, p. 383.

Si situamos, pues, a la ciencia fuera de la superestructura por su íntima conexión con la estructura, entonces tendremos que eliminar la superestructura toda entera, porque toda ella está en íntima conexión con la estructura. Es, como lo he escrito en otra ocasión, una *continuación interior* de la estructura.

¿No será más sensato, entonces, decir que *dentro de las manifestaciones espir tuales de la sociedad* —aquellas en las que la sociedad quiere expresarse y tomar conciencia de sí misma— hay *unas* que resultan ser falsificadoras, como la ideología, y *otras* que resultan ser denunciadoras, como la ciencia?

Tal es la confusión althusseriana, y si me he detenido aquí en ella es porque la considero profundamente manualesca, puesto que proviene de una esquematización abusiva del pensamiento marxista. A fuerza de tanto buscar compartimientos estancos para todas las cosas, Althusser se encontró conque no tenía dónde meter a la ciencia. Por eso dice la propia Marta Harnecker que es ese un problema "a resolver". Yo creo que, sin embargo, Althusser tiene un lugar para la ciencia: el altar de su cátedra, dotado, por cierto, de una buena dosis de *ideología* cientificista.

Viene de ahí también la supermanualesca distinción entre "ideologías prácticas" e "ideologías teóricas". Las ideologías prácticas se diferenciarían de las teóricas —nos explica Marta Harnecker[65]— por poseer un menor grado de "sistematización". Pueden existir bajo la forma de "costumbres, tendencias, gustos, etc.". En cambio, las teóricas —como es el caso de la teología en el ámbito religioso— poseen sistematicidad y "teorización". "La forma superior de la teorización de la ideología es la filosofía en el sentido tradicional del término". Como todas estas manifestaciones están "integradas en una estructura de tipo ideológico", sólo logran producir "conocimientos par-

65. Marta Harnecker, *op. cit.*, p. 101.

ciales que se ven deformados o limitados por su situación dentro de esta estructura".

Yo encuentro que se trata de una distinción inútil y profundamente anti-marxista, a pesar suyo. Para Marx, *toda ideología es práctica,* puesto que, aunque se vista de mil encajes filosóficos, míticos o religiosos, tiene la función práctica, crasamente social, de preservar idealmente el orden establecido. La ideología religiosa no es menos práctica que la jurídica o la política. Pueba de ello es que se sirven entre sí y se utilizan como instrumentos. ¿Cuántas veces no ha utilizado *prácticamente* la política a la religión, y viceversa? ¿Cuántos órdenes jurídicos piénsese en el Código napoleónico— no han sido hechos a la medida de intereses políticos? ¿Cuántos crímenes políticos no se cometen hoy en día en nombre del aparato jurídico de las constituciones? Por otra parte, es extraño en un manual althusseriano tal mezcolanza entre los sentidos del vocablo "teoría", que unas veces Althusser (en su *Pour Marx)* escribe con mayúscula y otras con minúscula, como si la diferencia de tamaño implicara una sutil diferencia conceptual. La teoría, en sentido estricto, es lo opuesto a la ideología; al menos así lo entendía Marx. Puede ser que la ideología tenga cierto "efecto de conocimiento", como dice Althusser, pero éste jamás será *teórico.* De modo que mal podemos hablar de "ideologías teóricas", expresión que constituye una radical contradicción en el complicado universo althusseriano. A menos que transijamos con la irritante ambigüedad de decir que en la ideología hay "un poquito de ciencia". Es cierto que de una ideología puede nacer una ciencia, como también puede nacer una ciencia de la contemplación de un meteorito; pero no es menos cierto que tanto la ideología como el meteorito son *cualitativamente distintos* de la ciencia que los comprende. Esto es lo que Althusser no quiere entender, en su empeño por hacer mil distinciones manualescas que más lo emparentan con la escolástica que con Marx.

Por último, hay un punto relativo al futuro de la ideología. Es un momento en que el manual de Marta Harnecker, siempre interpretando o parafraseando a Althusser, afirma "el carácter necesariamente deformante y falseado de la ideología"[66]. Por su parte, el maestro Althusser nos indica enérgicamente, en un ensayo de su *Pour Marx*, que en una sociedad sin clases, en una sociedad comunista, "no puede no haber ideología". Eso quiere decir, en buena lógica, que en la sociedad sin clases, en la sociedad comunista (por más ideal y perfecta que se la conciba) tendrá que haber una formación social ideal encargada de deformar y falsear la realidad. Pero además, si hay esa formación, será porque en esa sociedad tendrá que haber necesariamente explotación del hombre por el hombre, puesto que la ideología, si es deformación, lo es para justificar sistemas sociales deformados, basados en la explotación y en la depredación. ¿Era acaso ese el mensaje de Marx? Por otra parte, si se afirma que toda ideología es, por definición, deformadora y falsificadora, ¿cómo se puede hablar, como lo hacen Althusser, la Harnecker y tantos otros marxistas (empezando por Lenin) de una "ideología proletaria" y de una "ideología revolucionaria"? Eso se llama jugar al no-rigor, al cabrioleo verbal, que es precisamente de lo que se aprovecha el enemigo para introducir sutilmente su ideología, a través de falsas revoluciones y a través de falsos proletarismos. Como lo ha dicho Marcuse, la clase obrera de los Estados Unidos tiene, en efecto, una ideología; pero ***en la medida en que la tiene***, es una ideología capitalista. Lamentablemente, en nuesros tiempos tenemos que asistir al hecho lógicamente contradictorio de una "ideología socialista", o sea, un socialismo que no es tal, ya que necesita de ideología, de consignas, de represiones mentales y censuras. Los manuales y los pensadores manualescos son en buena parte causantes de

---

66. ***Ibidem***, p. 103.

todo este horror teórico y práctico, que tantas muertes ha causado.

El problema de la ideología es como la *Comedia de las equivocaciones*, de Shakespeare, o como *El Malentendido*, de Camus. Basta un detalle equivocado o no entendido para sumergirse en un océano de maledicencias y crímenes. Es una cuestión de delicadeza intelectual. Sin olvidar, por supuesto, los enigmáticos versos de Arthur Rimbaud en su *Chanson de la plus haute tour:*

Par délicatesse
j'ai perdu ma vie.

VI

MODO DE PRODUCCION Y FORMACION SOCIAL: UNA LECCION DE ANATOMIA

Nos encontramos ahora en presencia de dos nociones que han sido, y continúan siéndolo, pasto exquisito y preferido, nutriente nitrogenado del pensamiento manualesco y de los manuales sin inteligencia. Podríamos decir que uno y otro de estos conceptos han sido reducidos con frialdad de anatomista, a entes paupérrimos o a tableros de ajedrez donde las piezas se montan a voluntad del jugador, árbitro supremo de las "estructuras".

Se trata, sin embargo, nada más ni nada menos, que del objeto teórico fundamental de Marx, de aquellas categorías que alejan al marxismo del concepto empírico de sociedad, por cuanto ellas encierran la unicidad del proceso histórico y recogen, al mismo tiempo, su unidad-diversidad como totalidad dialéctica.

Este ANTIMANUAL no es el lugar para desarrollar a fondo o para meter nuestras narices en la fiera polémica que tiene lugar en ciertos centros de excelencia marxista. El objetivo es, más bien, criticar las más connotadas concepciones en boga, siempre con el afán de contribuir a descongelar y desmitificar las brujerías que en torno a estos conceptos se reproducen como hongos, no precisamente alucinantes.

Lo primero que debo decir es que mi experiencia como adhesivo lector de Marx, y particularmente de los *Grundrisse*, del llamado *Capítulo Sexto Inédito* y de la

Contribución a la crítica de la economía Política, me ha convencido de que Marx no definió nunca estos conceptos, así como tampoco el muy manoseado de "Formación Económico-Social". De ahí que no pueda decir que, *según* Marx, tales conceptos signifiquen explícitamente tal o cual cosa.

En razón de lo dicho, pienso que las definiciones con que contamos son el resultado de la manera, espíritu e intención (¿ideología?) con que cada apologeta, exegeta o esteta ha leído y lee al viejo y testarudo Karl. Esto ha dado lugar a toda una serie de definiciones, concepciones y tergiversaciones que, si algo presentan en común, es el de ser contradictorias y —como diría Nietzsche— *egipcíacas.* No pretendo descifrar aquí la Piedra de Rosette, maravillosa llave de los jeroglíficos nilotas. Quiero hundir el escalpelo en ciertas momias marxistas, escoteras y mondas. Para ello, manualizaré las concepciones en dos grandes colecciones de espigas formólicas.

Comenzaré por lo que vamos a llamar la "concepción marxo-soviética", claramente expuesta en los diversos Manuales de la Academia de Ciencias de la URSS y que Oscar Lange, autor meritorio en más de un sentido, recoge con devoción. He aquí lo que dice Lange:

> "Las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción ligadas a ellas, que se basan —como sabemos— en un determinado tipo de propiedad de los medios de producción, constituyen en su conjunto lo que denominamos el *modo de producción*" [67].

Y la *formación social,* con su superestructura, son definidas de la manera siguiente:

> "Llamamos superestructura de un modo de producción dado a la parte de relaciones sociales (excluidas las relaciones de producción) y de la conciencia social que es indispensable para que exista dicho modo

67. *Economía Política,* 1966, p. 81.

de producción. Designamos con el nombre de *formación social* o *sistema social* el modo de producción acompañado de la superestructura correspondiente" [68].

El modo de producción es, pues, según este autor, una combinación de fuerzas productivas y relaciones de producción, y está contenido en un concepto más amplio, el de formación social, que incluiría, además, a la llamada "superestructura". Los vínculos entre las partes del modo de producción ocurren mediante una "ley de la necesaria correspondencia entre las relaciones de producción y el carácter de las fuerzas productivas" (sic); a su vez, las relaciones entre la base económica (relaciones de producción) y la superestructura se establecen gracias a la mediación siguiente: "ley de la correspondencia entre la superestructura y la base económica" (sic). Las dos leyes que enunciamos entre comillas corresponden al enunciado de Lange.

El segundo ramillete de concepciones, que llamaremos (manualescamente) "althusserianas" por el olor que sueltan, tienen su expresión paradigmática en nuestra ya citada amiga Marta Harnecker y en el exegeta greco-francés Nicos Poulantzas. En honor a la verdad, los althusserianos han ido más lejos que el propío Althusser en la aplicación del pensamiento manualesco a estos conceptos. Mostraremos sus ideas a través de dos autores muy significativos: Etienne Balibar y Poulantzas.

Comencemos con Balibar. Después de largas consideraciones en las que somete al pensamiento y los escritos de Marx a una verdadera disección, Balibar llega a establecer así el "cuadro de elementos" del modo de producción:

> "Podemos así establecer finalmente el cuadro de los elementos de todo modo de producción, los invariantes del análisis de las formas:

68. *Ibidem*, p. 32.

1. trabajador;
2. medios de producción;

—1'. objeto de trabajo;
—2'. medio de trabajo;

3. no-trabajador;

A. relación de propiedad;
B. relación de apropiación real o material".

Obsérvese cómo tenemos aquí un conjunto de piezas, que son siempre iguales a sí mismas (invariantes); lo que cambia es el juego combinatorio de esas piezas para dar lugar así, mediante un verdadero ajedrez de la razón atrapada, a distintos modos de producción.

Oigamos ahora a Poulantzas:

> "Por *modo de producción* no se designará lo que se indica en general como económico, las relaciones de producción en sentido estricto, sino una combinación específica de diversas estructuras y prácticas que, en su combinación, aparecen como otras tantas instancias y niveles..." [69].

Pero hay otros aspectos donde los autores mencionados se alejan de Althusser. Este autor, en verdad, no llega a considerar al *Modo de producción* como un concepto abstracto frente al de *Formación social*, que sería concreto, tal como lo hacen los demás autores mencionados. A nuestra manera de ver, hay aquí una "disidencia" (negativa) que consiste en lo siguiente:

a) El modo de producción es un concepto abstracto; la formación social es un concepto concreto. La formación social está integrada por diversos modos de producción que se "articulan" entre sí de manera particular. Poulantzas llega aquí tan lejos que termina diciendo que el modo de producción no tiene existencia real.

69. *Poder político y clases sociales*, París, 1970.

De acuerdo con tal manera de pensar, de abolengo maniqueo, donde lo abstracto y lo concreto se separan a machamartillo, Poulantzas establece una diferencia entre objetos formales-abstractos y objetos reales-concretos. De esta manera:

> "El modo de producción constituye un objeto abstracto-formal que no existe, en sentido estricto, en la realidad... Sólo existe de hecho una *formación social* históricamente determinada..." [70].

Por último, quisiera señalar que los autores "althusserianos" no ven "leyes de necesaria correspondencia" entre las diversas instancias del modo de producción o de la formación social. Estos autores ven, más bien, (correctamente, creo) una relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción que no se da *a priori* sino en la *realidad* misma.

Terminado este sesgo explosivo, comentaré críticamente tales concepciones. Comenzaré por la que he llamado "marxo-soviética".

Estoy convencido de que definir el modo de producción como una combinación de fuerzas productivas y relaciones de producción, y la formación social como la "suma" del modo de producción y la superestructura, es profundamente equivocado desde el punto de vista marxista y conducente a un manualesco error desde el punto de vista de la metodología de Marx. En efecto, todo comienza con esa separación artificial que se hace de la sociedad cuando se la divide en estructura y superestructura; esto equivale a fragmentar el proceso histórico, fragmentación que no se subsana ni siquiera cuando, después de ejecutada aquella segmentación, se habla inmediatamente de "articulación", de "síntesis" o de "interrelaciones". Porque, para decirlo con palabras de Althusser, siempre más lúcido que sus seguidores: los modos

---

70. *Ibidem*, p. 6.

de producción "son las formas de unidad fundamental de la existencia histórica".

Lo cierto es que en Marx el modo de producción representa una totalidad en la que la relación de explotación cambia de posición y de determinación según condiciones históricas concretas. Esto puede verse muy claramente, cuando examinamos lo que dice Marx respecto a la forma de la relación de explotación y subordinación en los modos de producción precapitalistas frente a la forma capitalista.

En el Capítulo sexto inédito —un borrador— de *El Capital* (dispongo ahora de la edición francesa)[71], discute Marx en su parte G lo que él llama "las dos fases históricas del desarrollo económico de la producción capitalista"; estas dos fases son la de sumisión *formal* y la de sumisión *real* del trabajo al capital. En la primera predomina la producción de plusvalía absoluta y en la segunda tiene lugar la producción de plusvalía relativa. Según Marx, lo que diferencia al "capitalismo de sumisión formal" de los modos de producción anteriores es el tipo de coerción ejercida para extorsionar el plustrabajo del productor directo. En los modos precapitalistas la constricción es extra-económica, es decir *se sitúa fuera del proceso de producción mismo;* en el primer caso, es económica y *se sitúa en el interior del proceso de producción inmediato.*

En los modos de producción precapitalistas la extorsión de plustrabajo (explotación) es sólo posible, según sea la ocasión histórica, por la acción política, patriarcal, religiosa. En el modo capitalista, esta extorsión se realiza *en el proceso de producción mismo,* sin necesidad de otras intervenciones. Sin embargo, este tipo de explotación tiene sus *manifestaciones* políticas propias, pero que no actúan en la relación de explotación.

71. Cfr. *Un chapitre inédit du Capital,* Union Général d'éditions, Paris, 1971.

En conclusión, pueden adivinarse dos puntos:

a) los modos precapitalistas de explotación son imposibles de imaginar, e incomprensibles, sin lo político, lo patriarcal, lo religioso, etc., es decir, que el concepto de modo de producción abarca, encierra necesariamente todas estas esferas de la vida social, incluido el proceso de producción en sí mismo (la manera técnica de hacer las cosas).

b) en el modo capitalista la relación de dominación se "traslada" al interior mismo del proceso de trabajo; se establece una relación *económica* de dominación *dentro* del proceso de producción, es decir una relación *social* y no técnica de producción. Las relaciones técnicas de producción no han sufrido aquí *ningún* cambio; sólo lo sufrirán en la otra fase del desarrollo capitalista, la de la sumisión real del trabajo al capital, o modo de producción específicamente capitalista.

Si admitimos como válida la interpretación soviética, de la cual pusimos a Oscar Lange como ejemplo, deberíamos necesariamente admitir, entonces, que los modos de producción precapitalistas no incluyen la "superestructura" (política, religión, "etc".) aunque ella *forma parte esencial* de la relación de explotación, nervio del marxismo. Y esto es absurdo.

Otra conclusión absurda a que conduce la interpretación que llamamos soviética, es la siguiente: que en el modo de producción precapitalista la "superestructura" sí forma parte del modo de producción y que en el modo capitalista no. Es decir, que con el paso del precapitalismo al capitalismo el modo de producción se encoge: de una totalidad, de un todo social pasa a ser una parcialidad, una parte del todo que sería la formación económico-social.

Respecto a las concepciones que he llamado "althusserianas", mi crítica se orienta por un camino diferente. Esta serie de autores no concibe al modo de producción como una parte de la formación social, sino como

una totalidad y afirman (tal vez correctamente) que el concepto de modo de producción es el elemento básico, el objeto teórico central del materialismo histórico.

El problema se presenta aquí con un doble aspecto:

a) La consideración del modo de producción como un concepto abstracto-formal;

b) Las interconexiones entre el modo de producción y la formación social.

1. Veamos el punto (a). Nuestra crítica coincide con la formulada por Guy Dhoquois en su contribución al debate sobre el concepto de formación económico-social, entre Emilio Sereni y Cesare Luporini [72].

Según Dhoquois, tenemos aquí "un ejemplo de la oposición entre el modelo y el caso, como lo piensa P. Vilar. Tenemos ahí una traducción más de la tentación dualista heredada del pensamiento burgués y que culmina en una oposición de principio entre la historia y la teoría" [73].

Creemos que Dhoquois acierta cuando puntualiza que la oposición entre "esencia" y "fenómeno", columna de toda una serie de pares opuestos o contrastes polares como: estructura-apariencia; externo-interno; acto-potencia; teoría-práctica, se mantienen vivos en el pensamiento burgués, desde donde se infiltran en muchos marxistas. El resultado es que ninguno de estos autores llega a establecer qué tipo de relaciones y determinaciones existen entre lo "abstracto-formal" y lo "concreto-real".

En el pensamiento de Marx no existe —al menos en ese sentido— tal dicotomía, tal dualismo que hace violencia al pensamiento. Considerar al modo de producción como no existente en la realidad, como un "modelo" y a la formación social como lo contrario, es olvidar que, para Marx, *tanto el uno como la otra tienen existencia real* y forman parte de los procesos reales, de la

72. Cfr. *El concepto de Formación Económico-Social*, en "Cuadernos de pasado y presente", Buenos Aires, 1973.
73. *Ibidem*, p. 186.

misma manera como el valor (la esencia) y el precio (fenómeno) también son realidades. La apariencia es tan real como la estructura. La ideología es tan real como la ciencia.

Por este camino llegamos a otro importante aspecto del mismo asunto. Se trata del famoso problema de las difentes "esferas", "instancias" o "niveles" del modo de producción y sus relaciones recíprocas. El paradigma —ya lo vimos en el anterior capítulo— es Althusser, quien habla de tres instancias: la económica, la jurídico-política y la ideológica. Tres instancias distintas que se articulan de una cierta manera específica. Tres prácticas diferentes "relativamente" autónomas.

Aquí tenemos un ejemplo preciso de la alienación capitalista, de la inversión ideológica (denunciada ya por Lukács en 1923) de las cosas, que hace ver muchas "instancias" o "estructuras" relativamente "autónomas" con relación al famoso "determinante en última instancia" inventado por Engels y coreado por Althusser y compañía.

Aun a riesgo de repetirme, diré una vez más que la crítica definitiva de estas posiciones teóricas están contenidas en Lukács, en su valiosísima *Historia y Conciencia de Clase*. El meollo de esta crítica es el concepto marxista de totalidad. En la sociedad capitalista, la forma de objetividad característica es la reificación universal que atribuye "autonomías relativas" a los llamados "planos" de la vida social.

En otra publicación (Cf. "Importancia y alcance del concepto de totalidad en Lukács" en la Revista *Zona Tórrida*, Valencia, Universidad de Carabobo, Nº 4) he sintetizado el pensamiento de Lukács al respecto:

> "Para Lukács, lo que diferencia básicamente a la historiografía burguesa del método marxista, consiste en que aquélla se limita a enlazar fenómenos de modo abstracto y general, de acuerdo a relaciones meramente lógicas y causales, en tanto el método

marxista busca detectar, en cada etapa del desarrollo social, "la forma de objetividad de todo objeto". Este método no admite la "autonomía" que aparentan tener los diversos estratos sociales, puesto que tales "autonomías" dejan de serlo cuando enfocamos el conjunto de la forma de objetividad de cada todo social. Si queremos comprender, por ejemplo, qué hay detrás de la apariencia de autonomía que ofrecen los distintos estratos de la sociedad burguesa, tendremos que estudiar la forma de objetividad característica de esta sociedad; forma que resulta ser la de la reificación universal, la presentación de los objetos sociales como "cosas" independientes exentas de una relación con el todo. De este modo, la forma misma de objetividad nos explica aquella "apariencia de autonomía", la explica como un producto de la forma misma de objetividad capitalista. Marx parece dar razón a Lukács cuando en *El Capital*, a propósito de ciertas expresiones "irracionales" de la ideología económica burguesa que hacen aparecer como "autónoma" la región ideológica, nos dice que "esas expresiones irracionales tienen sin embargo su fuente en las relaciones de producción mismas", en el sentido de que aquellas "expresiones irracionales" de los economistas no hacen sino reflejar "la forma fenoménica" de las relaciones de producción y no su estructura real".

Desde luego, Althusser y seguidores no nos hablan de completa autonomía, sino de "autonomía relativa" de las instancias. Pienso que, de todas maneras, se toma el rábano por las hojas, puesto que se aceptan, en la teoría, las cristalizaciones prácticas que nos impone la reificación universal capitalista. No puede negarse que haya "esferas" de la vida social: lo político, lo religioso, "etc". Pero tales esferas no son relativamente autónomas sino en apariencia. En rigor, habría que hablar, como lo hace Marx, de "formas ideológicas" correspondientes a un de-

terminado ser social, formas que no son relativamente autónomas sino que guardan relaciones de determinación esenciales con respecto al todo y con respecto al ser.

2. Veamos el punto (b) relativo a las interconexiones entre el modo de producción y la formación social. Recordemos que los althusserianos hablan de la formación social como "una combinación específica de modos de producción", cosa que es concreta y real. Pero ¿cómo se establecen las relaciones entre aquellos conceptos? He aquí el gran problema que ellos no resuelven y que, a decir verdad, no ha sido resuelto todavía. Sin embargo, los aportes recientes de Pierre-Philippe Rey [74] abren nuevos y luminosos caminos en dirección a una solución satisfactoria. Las tesis de Rey plantean la "articulación entre modos de producción coexistentes" en el seno de una formación social concreta.

La falla fundamental de esta concepción consiste en que no vemos cómo se pueden establecer relaciones o articulaciones entre varias cosas que "no existen en la realidad" para luego darnos otra cosa que sí tiene existencia real. ¿Cuál es esa fuerza invisible que transforma el alma en cuerpo, la potencia en acto? Por otra parte, tal concepción no logra escapar a los dualismos y pluralismos que implican la coexistencia de diversos modos de producción en el seno de una formación social. El uso de la palabra "articulación" no subsana esta falla esencial, esta fragmentación básica del todo social. A uno le queda la idea de que hay algo así como diferentes piezas puras que se articulan entre sí mediante un sistema de cremalleras mecánicas. No podemos alejar de nuestra mente la imagen de las ruedecillas del reloj introducidas en la vida social.

A nuestro juicio, el modo de producción es un objeto tan real como la formación social y representa, como ésta, un concepto teórico, un todo social. En este sen-

74. *Les alliances de classes*, Paris, 1973.

tido compartimos las opiniones de Guy Dhoquois *(ob. cit.)* y Saïd A. Sha [75].

Afirma Dhoquois que la solución correcta "consiste en tomar el concepto de modo de producción como un "abstracto-real", es decir, en considerar que se trata de una estructura totalmente presente en la realidad, que el análisis científico puede descubrir". Y más adelante: "Si aceptamos la idea de que el concepto de modo de producción es un "abstracto-real" y no un modelo, el concepto de formación económico-social puede designar con mucho rigor una combinación de modos de producción". Con respecto a esto, señala Dhoquois que: "diría incluso que la articulación de esos dos conceptos es uno de los principales problemas que la teoría marxista encuentra en este momento".

Preocupado por este problema, el economista indio Saïd A. Sha afirma que "ambos casos envuelven una connotación abstracta (general-teórica) y concreta (específica-aplicada)". Por ello propone Sha el uso del término compuesto SF-MP para indicar la intercambiabilidad de ambos conceptos.

Estas posiciones encuentran firme asidero en Marx, en particular lo referente a considerar al MP y a la FS como objetos reales, plenamente presentes en la realidad; y como conceptos teóricos a la vez.

Léase, por ejemplo, este párrafo de Marx:

> "...Asimismo ella (la sumisión formal del trabajo al capital) puede coexistir como forma particular en el seno del modo de producción capitalista plenamente desarrollado, en tanto que la inversa no es forzosamente verdadero..." [76].

---

75. *Development, Social formations and Modes of Production,* Dakar, ONU, 1973 (mimeografiado).
76. *Un chapitre inédit...*, p. 191.

Y más adelante en la misma obra:

> "En su ocasión volveremos más tarde sobre estas dos formas que se encuentran en el seno del modo de producción capitalista desarrollado donde aseguran la transición de las ramas de actividad secundarias todavía no plenamente capitalistas..." [77].

Como puede verse, en el seno del mismo modo de producción capitalista pueden coexistir las dos fases, o formas históricas de su desarrollo.

Sin embargo, parece que ninguno de estos dos autores logra esbozar el problema de las relaciones recíprocas MP-FS; ni Dhoquois cuando habla de la "articulación de MP en la FS", si Sha cuando habla de su "intercambiabilidad". No obstante, es este último quien, a juicio nuestro, aporta una decisiva contribución al proponer el término compuesto MP-FS para expresar que la historia es una sucesión de modos de producción, una sucesión real en la que el surgimiento de un MP no implica ni el dominio ni la liquidación inmediata y vertical de un MP pre-existente. Esto tendría validez aun para aquellos períodos históricos que no son tenidos como de transición.

El siguiente párrafo de Marx parece dar razón a Sha:

> "Esta ampliación de la *escala* productiva constituye la base real sobre la cual el modo de producción específicamente capitalista se desarrolla cuando encuentra las condiciones históricas favorables, por ejemplo, en el siglo XIV, no obstante surgir de manera *esporádica,* sin dominar la sociedad entera en el seno de formaciones sociales más antiguas".

De paso: obsérvese cómo Marx señala aquí el surgimiento de un modo de producción nuevo en el seno de una formación social más antigua.

---

77. *Ibid.*, p. 199.

El problema con Sha y Dhoquois es que no logran escapar a ese dualismo de los conceptos que antes señalábamos y que el mismo Dhoquois mencionaba. En efecto, este autor habla del MP como un "tipo general" que, una vez dado "es posible especificarlo en la realidad mostrando sus variedades históricas y geográficas, sus variedades regionales". Agregando inmediatamente: "Toda *encarnación* del MP comprende especificidades estructurales y coyunturales". Subrayo el término "encarnación" a fin de hacer resaltar las dificultades que padece Dhoquois para desembarazarse de la dicotomía acto-potencia del pensamiento lógico aristotélico. Y de la teología cristiana.

En el caso de Sha tampoco está ausente la "concretización progresiva" de lo abstracto a lo concreto que implicaría el pasaje del MP y la FS abstractos a sus correspondientes concretos:

> "Una cuidadosa y crítica lectura de los trabajos teóricos e históricos de Marx muestra que el uso, en ambos casos, envuelve una connotación abstracta (general-teórica) y concreta (específica-aplicada). En la primera connotación, los términos (MP y FS) implican un conjunto simplificado aunque concentrado de factores subjetivos y objetivos, mientras que en la segunda (usando el método de aproximaciones sucesivas) corresponde más de cerca a la complejidad y variación de los procesos históricos espaciales y temporales. Por ello, en este manera particular, es necesario usar los dos términos en forma combinada indicando su intercambiabilidad" [78].

Destacamos, no obstante, un nuevo mérito de Sha: tanto el MP como la FS son sometidos a la aproximación sucesiva.

En conclusión: de Dhoquois y Sha retenemos que ambos, el MP y la FS, son objetos reales, históricos, y

---

78. *Ob. cit.*, pp. 7-8.

que los dos son al mismo tiempo conceptos teóricos. Asimismo, ambos representan una totalidad, un todo social.

Pero nos falta el problema central: el de las relaciones recíprocas entre MP y FS.

* * *

Me parece que si queremos apegarnos estrictamente a la ciencia creada y desarrollada por Marx, debemos abordar con el *método* dialéctico el problema de las relaciones entre MP y FS. La esencia de este método (digámoslo otra vez) es la categoría de la totalidad concreta como teoría de la realidad. El elemento esencial en esta totalidad es el carácter de las relaciones entre ser social y conciencia social.

Estas relaciones implican la aprehensión simultánea de la reproducción y el movimiento de la totalidad de los procesos reales, del ser social y de la conciencia social. Según Marx, hay que ver las cosas en desarrollo, en gerundio, desarrollándose, transformándose y renovándose como resultado de la acción de la conciencia social dentro de los límites de necesidad que imponen los procesos reales, o mejor, las relaciones de determinación entre los procesos reales (relación esencia-fenómeno).

Creo que Pierre Herzog[79] es quien más profunda y rigurosamente, desde una posición epistemológica rigurosamente marxista, examina el problema de las relaciones entre MP y FS. Dada la importancia del texto de Herzog, lo sintetizaré a continuación.

a) Comienza Herzog aciendo cuatro observaciones a Sereni relacionadas con el manejo dialéctico (marxista) de las categorías, manejo que no ace Sereni. En el centro de estas observaciones se encuentran, sucesivamente:

---

79. Cfr. su breve contribución al debate Sereni-Luporini, *ob. cit.*, pp. 196-200.

1. la relación proceso-estructura.
2. la relación teoría-práctica
3. la relación totalidad-base económica
4. la relación coexistencia-interconexión (de las formas).

En todos estos casos Herzog la emprende contra la dicotomía o dualismo concepto-realidad y estructura-proceso. No hay separación entre estos términos. Todo concepto es concepto en desarrollo en el análisis de la realidad. Herzog lo dice así: "tengo conceptos, intento utilizarlos (...) pero a medida que la investigación se desarrolla (...) el análisis de la realidad da un contenido nuevo a conceptos 'viejos' ". Estructura y proceso van siempre juntos, son reproducción-movimiento aprehendidos simultáneamente. No hay una "sucesión de formas", sino la coexistencia y movimiento conjunto de formas locales. En una palabra, "es preciso sustituir a la ruptura concreto-estructura y modelo, un análisis dialéctico de la relación teoría-práctica" [80].

b) Todo lo anterior quedaría subsumido, pienso, en la relación unidad-diversidad en la historia. El punto crucial lo destaca así Herzog: "Toda fractura entre unidad y diversidad es extremadamente peligrosa" [81]. Y aquí reside, a mi modo de ver, la médula del aporte de Herzog: concebir la relación MP-FS como una forma de la relación unidad-diversidad históricas.

He aquí su solución y su camino analítico:

1. La realidad es, efectivamente, coexistencia e interconexión de formas locales capitalistas y precapitalistas en diferentes sociedades.

2. El modo de producción "podría ser comprendido como la representación de lo invariante o la unidad de diferentes sociedades (...) podría ser la unidad, el proceso unificante, lo invariante, de las formas de las rela-

80. *Ibid.*, p. 197.
81. *Ibid.*, p. 199.

ciones y de sus contradicciones propias (i.e. ciclo de acumulación, relación trabajo-capital en el capitalismo)"; pero este MP, así concebido, no es un "tipo", un "modelo": por el contrario, implica un *desarrollo,* y para desarrollarlo es imprescindible tomar en cuenta "la realidad del movimiento en las formaciones sociales específicas" [82].

3. Este desarrollo no lo es sólo de la unidad, de lo invariante, de lo dominante en un conjunto de formas locales. "Ese desarrollo es también *renovación de las especificidades* y es esto lo que nunca se pone suficientemente en evidencia. No hay movimiento unificante sin haber al mismo tiempo reproducción de las especificidades sobre bases nuevas (. . .) en la realidad la renovación de las especificidades es tan 'real' como la existencia de formas comunes (. . .) la realidad es, efectivamente, coexistencia de un conjunto de formas locales de caracteres precapitalistas y capitalistas. Pero es también la interconexión de estas formas, la dominante capitalista renovada a través de procesos que es preciso explicar en tanto tales. . ." [83].

4. Con respecto al método de *El Capital* dice Herzog:

> Evidentemente, *El Capital* de Marx es una obra que pone el acento sobre la unidad de las formaciones sociales, sobre lo que es común, invariante, unificado. No pone el acento sobre la diversidad, sobre la renovación, lo que no quiere decir que no esté presente (. . .) el concepto de desarrollo desigual que no está llenado en *El Capital:* está presente pero no explicado.
>
> "Lenin lo supo poner de manifiesto, y desde Lenin, un análisis del desarrollo del capitalismo que no tuviera en cuenta teóricamente los dos aspectos del desarrollo histórico: unidad y diversidad, forzosamente cojearía" [84].

---

82. *Ibid.,* p. 198.
83. *Ibid.,* pp. 198-199.
84. Ibid., pp. 199-200.

Herzog no propone una definición del concepto de formación social que él iguala al concepto de formación económica y social:

> "Lo que he dicho permitiría pensar que la investigación histórica, especialmente dirigida al capitalismo, debe progresar para que se pueda discernir mejor este concepto, sin encerrarlo en definiciones" (p. 200).

Establezcamos ahora nuestras conclusiones.

Marx no definió nunca los conceptos de formación social y de modo de producción. Más aún, como bien lo muestra Etienne Balibar, Marx utilizó en forma varia y con distintos significados el término *modo (Weise)*. Hallamos así: modo de cambio, modo de circulación, modo de consumo, modo de apropiación, modo tecnológico, modo de producción *mismo*, etc. El análisis de estos usos llevó a Balibar a formular una definición de *modo* "como un sistema de formas que representa un *estado de la variación* del conjunto de los elementos que entran necesariamente en el *proceso considerado*" *(ob. cit.* pp. 90 ss).

A despecho de la utilidad que pueda tener el establecimiento de este nuevo concepto, yo pienso que lo realmente significativo es el concepto de modo de producción referido a una realidad concreta y representativa de un todo social. Igualmente, me parece que el concepto de formación social representa asimismo una realidad y un todo social.

¿Son entonces, perfectamente intercambiables estos conceptos? A pesar de que hay que reconocer el enorme avance teórico que supone la proposición de Sha al eliminar la dicotomía "abstracto-formal-inexistente concreto-real-existente", no estamos convencidos de la sinonimia teórica de estos conceptos.

En efecto, admitir que la relación entre MP y FS se reduce a su intercambiabilidad equivale a suprimir la relación dialéctica entre ambos, lo que vale tanto como

abolir, en la realidad, la lucha *real* que se establece entre las diversas formas sociales en su coexistencia y sucesión, lucha que ha de conducir al triunfo de las formas progresivas sin que por ello desaparezcan los vestigios o "excrecencias" de las formas más viejas.

El análisis científico busca establecer estas formas —las "triunfantes"— como formas puras a fin de estudiar y descubrir sus leyes de movimiento, y poder establecerlas libres de "perturbaciones". Pero estas "perturbaciones" tienen enorme importancia, pues ellas constituyen los "modos de existencia" (Marx) de la forma depurada.

Veamos seguidamente un texto de Marx sumamente esclarecedor acerca de las relaciones entre "conceptos puros e impuros":

> "Es importante para el análisis científico de la renta de la tierra, es decir, de la forma económica, específica y autónoma, que reviste la propiedad de la tierra en el modo capitalista de producción, el examinarla en su *forma pura,* despojada de todo complemento que la falsificaría y le nublaría su naturaleza; pero también es del todo importante, por lo demás, el conocer los elementos que son fuente de estas confusiones, a fin de entender bien los efectos prácticos de la propiedad de la tierra, y así llegar al *conocimiento teórico de una masa de hechos* que, aún estando en contradicción con el concepto y la naturaleza de la renta de la tierra, aparecen sin embargo como sus *modos de existencia*"[85].

La conclusión es clara: el análisis científico depura ciertas formas significativas (aquí la renta capitalista) despojándola de "complementos nubladores" de su naturaleza; pero, al *mismo tiempo,* estos "complementos" son en un todo importantes para comprender en la práctica y, más aún, para conocer en lo teórico "una masa de

85. *El Capital,* VII, 16, cit. en L. Althusser, *Lire le Capital,* p. 69.

hechos" que, no obstante estar en contradicción con la forma pura, aparecen como "sus modos de existencia".

En una palabra, estamos aquí en presencia de un importante problema: la captación conceptual de la unidad-diversidad de la historia. ¿Cómo captar la unidad-diversidad del proceso histórico, de la totalidad concreta, de "la realidad como un todo estructurado y dialéctico?" (K. Kosic).

Y es aquí donde surge la lúcida proposición de Herzog: mediante los conceptos de modo de producción y formación social. El MP recoge "lo único", lo "puro" o, más bien, "lo depurado" en tanto que la FS recoge "lo diverso", "lo complementario" o "lo específico". Ambos existen plenamente en la realidad por cuanto ésta es reproducción y movimiento simultáneo de lo general-único y lo particular-diverso [86].

De esta manera, la reproducción y desarrollo del modo de producción capitalista es, al mismo tiempo, su reproducción y desarrollo en coexistencia con otros modos de producción. La determinación de estos *últimos* es *indispensable* para comprender cómo se desarrolla el MP capitalista y cómo se transforman los MP coexistentes. Una vez más "lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, unidad en la diversidad", que decía el viejo Marx en los *Grundrisse*.

Con todas estas consideraciones en el espíritu, pensamos que la fórmula de Sha —unir mediante un guión los términos MP y FS— podría ser de gran eficacia práctica y explicativa.

---

86. Dice Alonso Aguilar: "Marx introduce a la ciencia la categoría de formación económico-social [concebida] como un proceso histórico natural', como una totalidad, como un sistema que se desenvuelve a partir de formaciones previas, no de manera caprichosa, sino conforme a leyes que fundamentalmente expresan un modo de producción determinado o el tránsito a otro. Sin tal categoría no podría, como alguna vez dijo Lenin, haber ciencia social". (Cfr. el artículo "¿Ha avanzado el marxismo en los últimos años?", en la revista *Problemas del desarrollo*, Nº 18, UNAM, México, 1974).

En definitiva, se trata de proceder de modo no manualesco, tomando los conceptos en cuestión de tal modo que, sin restarles su carácter teórico y propiamente "conceptual", no se pierda jamás de vista su conexión con lo real. El Modo de Producción y la Formación Social son objetos teóricos, pero también objetos reales. Es, en el fondo, lo que planteó Marx al comienzo de sus *Grundrisse* y que el pensamiento manualesco ha deformado por completo. Lo que en Marx era una conceptualización dialéctica, móvil, en los manuales se convierte en estatua teórica.

VII

EL ARTE A LA FUERZA O COMO GUSTEIS

Si frente a los conceptos de dialéctica, materialismo, filosofía, alienación, ideología, modo de producción, los manuales se comportan del modo que he llamado manualesco, frente al fenómeno del arte su comportamiento es supermanualesco, lo que equivale a decir que en este aspecto los manuales —y muy en especial los soviéticos— están teñidos de mentiras, o de falsas verdades, que es lo mismo. A uno termina por darle la impresión, leyendo los manuales, de que sus autores entienden al arte como un "añadido" social, una especie de mampostería que se le pone por encima a la estructura social a fin de que pueda lucir algo más bella y pueda ocultar su podredumbre —en fin, la que ha tenido "hasta ahora", como dicen los manuales. Pues éstos suponen que la sociedad socialista ya existe, y que en esa sociedad socialista ya existente, el arte, como forma social, tiene toda la dignidad que merece. Se equivocan, porque en primer lugar la sociedad socialista, desgraciadamente, no existe, y en segundo término, dentro de la sociedad así llamada el arte no tiene la menor dignidad. Es tratado como una puta vieja, como un peligroso engendro burgués.

Pero no quiero hacer política de la teoría. No me interesa tanto en este momento hacer la crítica de las intervenciones oficiales del marxismo ortodoxo en contra de la libertad artística, como de la ortodoxia misma de la teoría. La teoría manualesca del arte es la resobada "teoría

del reflejo", que tiene tanto de *teoría* como yo de malayo. Es la misma que critiqué duramente en el capítulo sobre la ideología. No hace falta, por tanto, insistir en demasiados detalles, aunque siempre será imprescindible envenenar de nuevo a ese poderoso animal que es la ortodoxia.

La primera confusión en que incurren los manuales —¡y no sólo los manuales!— es la de avecindar el arte, sin más, dentro de la "región de la ideología" (pues para ellos la sociedad no es una estructura, sino una especie de tienda por departamentos). Suponen los manuales que a la "región de la ideología" pertenecen todas las manifestaciones espirituales de una sociedad, con lo cual cometen, dicho sea de paso, el gravísimo error de colocar al mismísimo Marx (un hombre que se manifestó espiritualmente) entra la turbamulta de los "ideólogos". Lo mismo le ocurre al arte. No niego que pueda existir un arte ideologizado, en el sentido de arte servidor o cómplice de un sistema opresivo (todo el "realismo socialista", cierto cinetismo, etc.), ni tampoco niego que este tipo de arte pueda tener virtuosidad expresiva. Lo que sí niego de plano es la posibilidad de que un arte que no denuncie —sin necesidad de ser literalmente político— la realidad de la cual él nace, no es un verdadero arte. Pues bien, los manuales pretenden convencernos —¡en nombre del socialismo!— de que el arte verdadero es aquel que sirve al sistema de las mentiras. Yo no soy nada yanqui, pero, hablando con sinceridad, me parecen mucho más interesantes las desesperadas experiencias de los "pop" que las resignadas sumisiones de los llamados "realistas socialistas", que tienen la gran desventaja (eso escribí en otra ocasión) de no ser *ni realistas ni socialistas*. Claro, tienen una gran ventaja: están "teóricamente" amparados por unos manuales emanados, como si se tratara de una fuente mágica, de la Academia. Por otra parte, están condenados a la fidelidad al sistema, porque si se les viene a la mente la idea de disentir, o bien son enviados a Siberia (como hacía el difunto Kruschev con los

artistas plásticos abstractos, "esos reaccionarios"), o bien son condenados al silencio dentro de su propio país, o, en fin, al exilio y al repudio. Basta con ser un verdadero artista, o sea, un rebelde, un denunciador de la ideología imperante, para ser considerado un traidor, o cuando más "una víctima del capitalismo", como piadosamente dijo Pravda acerca de un escritor. Pero hay que preguntarse en voz fuerte: ¿quién es más víctima del capitalismo: aquel que se atreve a hacer la crítica del socialismo o aquel que hace la "coexistencia" con el capitalismo y mantiene una economía monetaria y mercantil? Dicho en otras palabras, y afirmativamente: los artistas son más socialistas que el sistema. Al menos, conservan aquella sagrada furia que Lenin recomendaba a los revolucionarios. Si hay un traidor en este caso, es el artista plegado al sistema y a los manuales que le enseñan *cómo y acerca de qué* se debe escribir o pintar o cantar. No el rebelde.

Esto quiere decir que el arte, *en cuanto es arte,* no es ideológico, puesto que no está al servicio de la opresión, sino en contra de ella. Tampoco es *teórico*. Es, simplemente, *artístico,* tiene sus propios fueros, su propia lógica que, aunque enfrentada a la realidad y polemizando con ella, obviamente no la pierde de vista.

Lo anterior equivale, por supuesto, a una negación rotunda de la celebérrima "teoría del reflejo". Es curioso constatar que no sólo los manuales, sino también agudos pensadores marxistas, han caído en la falacia del "reflejo". Pienso ahora en el gran Lukács, quien en el prefacio de sus *Prolegómenos a una estética marxista* escribe que "la base de mi libro está constituida por la idea general de que el reflejo científico (?) y el reflejo estético (?) reflejan la misma realidad objetiva". Pero ¿cómo puede la ciencia "reflejar" al mundo? La ciencia no hace más que interpretar al mundo, y si se la hace según el espíritu de Marx, lo transforma. Ptolomeo no era menos científico que Copérnico, ni éste que Einstein; lo que han hecho es interpretar —y también contribuir a transformar— el mundo en que vivimos. Sus teorías no reflejan al

mundo, sino que *lo inventan*. Como dice el poeta Jorge Guillén, hay que inventar la realidad. Nosotros mismos, ¿no somos un invento mágico de la realidad? Pero no de esa académica "realidad objetiva" de que nos hablan Lukács y los manuales (éstos hablan de "las condiciones objetivas"), sino de una realidad en la que van mezclados carne y espíritu, hombre y naturaleza, tiempo y espacio. El hombre es un invento del mundo, pero también el mundo es un invento del hombre. Frente a esta sencilla y paradójica verdad, ruedan por el suelo como muñecas rotas todas las "teorías" del reflejo. Yo, como artista literario, no reflejo a ningún "mundo" objetivo presuntamente neutralizado de subjetividad; por el contrario, soy artista en la medida en que con mis palabras invento un mundo.

Los manuales, y los estetas manualistas, no saben comprender el lenguaje del arte. (El error anotado en Lukács no implica, valga la aclaración, que yo lo considere a él o a su *Estética* como manualescos: ¡por el contrario! Pero ahí donde hay un error, así sea en nuestras propias narices, hay que detectarlo). La llamada teoría del reflejo no comprende en absoluto las relaciones del artista con el mundo, o con *su* mundo. Como ha dicho Hugo Friedrich en su magistral *Estructura de la lírica moderna*[87], dos de las notas dominantes de la poesía *moderna* (o sea, de Baudelaire a esta parte) son la "fantasía dictatorial" y la "destrucción de la realidad". Si los manualistas se acercasen, aunque fuera por un instante, a la terrible, insaciable y volcánica fantasía de un Rimbaud, se enterarían de que la poesía, lejos de ser un "reflejo" de la realidad, consiste en un *dérèglement de touts les sens*, que es como decir la subversión de todos los sentidos. En poesía, el oído es capaz de gustar, y la lengua es capaz de oir. El tacto canta, y la memoria recuerda cosas futuras. En pintura, las cosas no son tales cosas "objetivas" a las cuales hay que "reflejar", sino que son una materia

87. Cfr. Hugo Friedrich, *Estructura de la lírica moderna*, Seix Barral, Barcelona (España), 1959.

dibujable, o desdibujable —¡como se quiera!— o transformable en cubos, en manchas, en colores o hasta en puro reflejo óptico. En el arte, el artista no refleja a la realidad; la realidad se encuentra transfigurada en el artista. Si el socialismo existe, el artista es capaz de recrearlo; si no existe realmente, entonces el artista no tiene más remedio que denunciarlo. Pero en ningún caso, si se trata de un artista verdadero, se limitará a parafrasear la realidad, o mejor dicho, lo que le es presentado como "la realidad". El artista es un desrealizador que, por rara fortuna, es también el realizador máximo. ¿Quién creó a Dios, sino el artista? ¿Quién inventó los animales sagrados, tales como el buey, el elefante o el cordero, ese *agnus dei* que perdona todos los pecados del mundo? Fue el hombre *religioso,* entendiendo esta palabra *(religiosus)* sin moralina, o sea, como la preocupación y escrupulosidad que puede tener un ser humano hacia algo que le es muy querido. Un buen poeta, por ejemplo, es religioso con sus versos, con su precisión y su prosodia. Un buen pintor es religioso en la distribución de sus colores y sus líneas. Y un buen teórico lo es con respecto a las astucias de la razón, como lo diría el viejo Hegel, tan menospreciado por los lógicos modernos y, sin embargo, tan genial y tan poeta. Por si no lo sabían los lógicos o logicistas de hoy, la poesía es un estricto método de conocimiento desde ayer. De la poesía —es decir, de Heráclito, de Homero, de Parménides, de Teognis, para sólo hablar de griegos— ha extraído la filosofía toda su matriz, toda su "esencia" o "entelequia". Decía Leibniz que una "entelequia" puede definirse como un ser "perfecto-habiente". Es, en realidad, lo que significa en griego esa extraña palabra dentro de la cual viene envuelto el *télos,* la finalidad, el *pragma téleion,* o fin perfecto. Pluscuamperfecto, podría decirse, para evitar redundancias. Una perfección a la cual el arte debe aspirar, pero que jamás conquistará, como lo demostró sobradamente nuestro Señor Don Quijote, amigo de la perfección.

La teoría manualesca del arte es quizá la más anodina e insólita de todas las teorías que ha producido el marxismo ortodoxo. Resulta incomprensible que una Revolución como la de 1917, amparada por un genio tan rebelde y transformador de lo real como lo fue Lenin, haya engendrado, en la esfera del arte y la cultura, los endr agos teóricos a que ya nos tienen tan acostumbrados. No quiero decir, por supuesto, que no haya nada de valioso en el arte soviético contemporáneo; pero la verdad es que la Revolución no ha añadido nada, artísticamente hablando; a Dostoievski. Y algo debería haberle añadido. Pues se supone que una revolución debe añadirle algo a los hombres, en lugar de quitarles cosas. Es claro que la Revolución de Octubre ha dado mucho; pero sería su deber revolucionario, precisamente, recorrer por el camino de la conciencia y la cultura todo cuanto ha recorrido en otros terrenos. El enfrentamiento con la sociedad capitalista no puede realizarse, ni en el plano del arte ni en ningún otro plano, haciendo concesiones a la tan malquerida "moral burguesa" de que nos hablan los manuales; no; ese enfrentamiento debe ser radical y debe abarcar todas las esferas de la vida social, desde el sexo hasta el hambre, que son los polos del orbe descubiertos por Freud y Marx. Descubiertos, en el sentido literal de haber sido puestos al desnudo. Como decía graciosamente Ortega y Gasset, "hay que levantarles las faldas a todos los problemas contemporáneos".

Para hacer que asciendan las faldas del arte, uno de los primeros pasos negativos (pues siempre hay que darlos) es retirar la vista de los manuales. El primer paso positivo es el opuesto dialéctico: leer en su salsa la buena literatura, ver en su plena sazón la pintura y oir de modo sacramental la música. Y, de paso, hacer buena teoría!...

La teoría del reflejo, en arte, tiene unos ilustres antecedentes. Formulada como si se tratara de una teoría revolucionaria, sin embargo es tan vieja como Aristóteles, quien en sus tratados sobre retórica y poética desarrolló la teoría del arte como *mímesis*, como imitación de lo

"natural", lo que correspondía a la *physis* (ver Aristóteles, *Poética,* 6, 12, en relación con el verbo *mimeomai).* La palabra poética, o el rasgo pictórico, debían ser *mimemas,* o sea, reproducciones, imitaciones. Pero aun así, ni Platón ni Aristóteles fueron jamás tan conservadores como lo fueron sus infinitos seguidores preceptistas, o como lo son los manualistas de hoy [88]. La realidad es *inimitable,* pero en cambio sí es *expresable.* El arte es *expresión* (Marx decía *Ausdruck)* de lo real, es interpretación creadora, inventora de una nueva realidad. La idea cristiana de *creación* resulta, por ello, una adecuada metáfora que complementa el viejo sentido griego de la *poíesis,* que significaba trabajo o fabricación, pero no creación de la nada. Picasso no refleja a la realidad, pero la interpreta y la descubre; por ello es anti-ideológico y anti-manualesco. Cuando Marx quería saber algo profundo acerca del dinero ¿a quién acudía, sino a Shakespeare? ¿No decía San Juan de la Cruz que él hablaba en su *Cántico Espiritual* de unas "aguas cristalinas" *porque eran de Cristo?* Eso es invención pura, y no reflejo de nada. Podría decirse lo mismo de la tendencia informalista en el arte y la literatura soviéticos de nuestro siglo; o de Dostoievski, o de Tolstoi, o del viejo Puschkin.

Hay, ciertamente, en diversas latitudes, teóricos marxistas que combaten la ortodoxia manualesca. Pero ningún enemigo tan fuerte tiene esa ortodoxia como la existencia universal del arte y la literatura, o de lo que podemos llamar, en general y un poco a la manera griega antigua, *poesía.* La creatividad poética es, por definición, enemiga de todo pensamiento manualesco. También es enemiga de toda forma social de opresión, pues no hay poeta verdadero que no haya sido o sea, a su manera, un rebelde. "El Estado se come a los poetas por tajadas", decía Baudelaire. El poeta le responde al Estado con dentelladas, y le da una suprema lección de humanidad:

---

88. Para ellos, la naturaleza es también creadora, o *poética.* Imitar a la naturaleza no era hacer fotografías pedestres, sino interpretarla.

mientras los Estados cambian y desaparecen, los poetas perduran, y hasta los mismos Estados se ven en la vergonzosa obligación de reconocerlos como sus héroes nacionales y hacerles estatuas, lo que es una manera de limpiar o aliviar la mala conciencia.

Consecuencia de todo lo anterior es la increíble deficiencia de los manuales marxistas para entender las relaciones entre lenguaje y realidad, o entre arte y sociedad, si se prefiere. En su libro antes citado, Hugo Friedrich tiene algunas frases reveladoras que vale la pena transcribir: uno de los fundamentos de la lírica moderna —caso paradigmático: Mallarmé— es "una incoherencia ontológicamente entendida entre realidad y lenguaje" (p. 192). "Para definir un poema moderno es preciso detenerse mucho más en el estudio de su técnica expresiva que en el de sus contenidos, su argumento y sus temas" (p. 235). "Las energías artísticas se concentran casi exclusivamente en el estilo, que es la realización en lenguaje y por lo tanto el fenómeno más inmediato de la gran transformación de lo real y de lo normal" (p. 235). Y un principio de la lírica moderna se define por esta sola palabra: "desrealización". Pues bien, los manuales, en nombre de un presunto y desvencijado "realismo", renuncian a comprender estos principios de la poesía y el arte modernos. Califican de "deformaciones burguesas" las tendencias pictóricas que "desrealizan" o que no "reflejan" la realidad. El cubismo analítico es, para esos manuales, una aberración. La poesía de las vanguardias europeas y americanas les resulta insufrible. Pero ello equivale a admitir —como lo tuvo que admitir el propio Lenin en frase ya citada en otro capítulo de este ensayo— que los manuales de la revolución son profundamente reaccionarios. Tal es la paradoja.

No quiero entrar aquí a discutir detalles de la teoría marxista del arte —la de Marx, quiero decir. Serían muchos los vericuetos en que tendría que incursionar. Aquí me interesaba sobre todo la visión manualesca, que es preciso destruir y acabar de una vez por todas. No

obstante, debo recordar que el arte y la literatura fueron siempre para Marx, como para Engels, un instrumento de la verdad, pero entendida ésta no como la "adecuación" mimética con la realidad, sino como su expresión y su transformación. Marx habría repudiado el "realismo socialista", del mismo modo como habría repudiado esas formas burguesas de arte que sirven más a los intereses de las galerías y las editoriales que al arte mismo.

En una ocasión, alguien que quería ayudar económicamente al autor de *Les Fleurs du mal*, le dijo que le podía conseguir una cierta suma de dinero por un poema para un jardín botánico de París. Baudelaire contestó: "Lo siento mucho, pero nunca podré escribir un poema sobre los vegetales"...

VIII

LA CUESTION DE LA CULTURA

Hay también un grave asunto que concierne al pensamiento manualesco, tanto como al antimanualesco: la pregunta por la *cultura.* ¿Qué es la cultura? ¿Cómo la definen los manuales y, más que los manuales, toda una larguísima tradición clasista de la civilización occidental? ¿Qué es lo que los manuales arrastran de esa tradición y qué es lo que aciertan a rechazar? Y en cuanto a Marx —que es el opuesto dialéctico de los manuales, en el sentido en que Cristo es hereje frente a la Iglesia cristiana— ¿qué pensaba acerca de la cultura? Veremos que hay un sentido retrógrado, arcaizante, de cultura, y un sentido —el de Marx, aunque no sólo el de Marx— nuevo, plenamente moderno, mucho más amplio y profundo. Buscaremos nuestros ejemplos dentro del campo marxista, precisamente para que quede delineada nuestra intención, que es, como ya lo habrá advertido bien el lector avispado, la de contraponer el pensamiento manualesco al auténtico pensamiento de Marx.

Pasaré, por tanto, a responder, de un modo obligadamente esquemático (no son, por cierto, los manuales los únicos que tienen derecho a emplear los esquemas como modos de razonamiento; en griego, la voz "esquema" *(schéma)* significa una *figura* nítida de pensamiento, en cuyo caso los malos manuales, lejos de ser esquemáticos, son apelmazados, borrosos), a responder, decía, la pregunta por la cultura.

La moderna teoría social, que arranca de la Ilustración francesa, del hegelianismo alemán y de la economía inglesa, y que, pasando por el cañamazo crítico de Marx y Weber, remata en dos grandes corrientes contemporáneas, como son el estructural-funcionalismo y la llamada Teoría Crítica de la Sociedad (en esencia, la Escuela de Frankfurt), cualesquiera que sean sus posiciones y por más encontradas que resulten ser, han coincidido invariablemente en poner en tela de juicio el antiguo concepto de "cultura" o, en todo caso, lo han puesto sobre el tapete crítico a correr suerte frente a un nuevo concepto, mucho más crítico y a la altura de los tiempos. Aunque todas las corrientes coinciden en el afán de revisar críticamente el viejo concepto —ya veremos cuál es ese concepto— es preciso advertir desde ahora que la principal división entre esas corrientes proviene de un hecho sutil: aunque todas pretenden "superar" el viejo concepto, hay algunas que ideológicamente, de un modo no del todo consciente (preconsciente, diría Freud) lo siguen manejando como punta de lanza intelectual, mientras que hay otras que logran superar de plano el viejo concepto o, en todo caso, englobarlo dentro de un concepto más vasto y profundo y menos ligado a intereses de clases dominantes. Ejemplo de los conservadores del viejo concepto son todos los sociólogos de corte estructural-funcionalista, que operan principalmente en Alemania, Estados Unidos y epígonos, y los marxistas dogmáticos de corte manualesco, que no tienen nacionalidad. Ejemplo de los revolucionarios del viejo concepto son los representantes de la Teoría Crítica de la Sociedad y, en general, todo lo que pudiera englobarse dentro de la denominación de marxismo heterodoxo o, como diría Sartre, "marxismo viviente", cuya principal característica es la de tomar el espíritu, y no la letra, de Marx.

Por *concepto antiguo de cultura* debemos entender aquel que asocia el concepto de cultura a todo lo estrictamente relacionado con las actividades y productos "nobles" del espíritu, tales como el arte literario, musical,

arquitectónico, pictórico y, en general, las ciencias y la filosofía. Es lo que en la Edad Media quedaba comprendido en el *Trivio* y el *Cuadrivio*, o sea, las siete artes liberales: gramática, retórica y dialéctica *(Trivium)*, y aritmética, música, geometría y astrología-astronomía *(Quadrivium)*. Es de notar que, en la Edad Media, se hacía mucho más énfasis en las *artes* del Cuadrivio, especialmente en la gramática, porque se las consideraba como la base del "cultivo" que producía al hombre de *cultura*. De ahí que el concepto renacentista de cultura, ligado umbilicalmente al de "humanidades", estuviese tan ligado al estudio de la filología: la condición de filólogo, u hombre cultivado en lenguas (especialmente las de la antigüedad greco-latina) era indispensable para optar al título de humanista. Ahora bien, este concepto de cultura es de un origen netamente clasista, pues es bien evidente que sólo ciertas clases tenían acceso a ese "cultivo", no sólo por la escasez de libros y su carestía, sino porque los maestros y preceptores cobraban buenos salarios y regalías. Estas cosas las recordó bellamente Burckhardt en su *La cultura del Renacimiento en Italia* (Cfr. la Parte III, "El resurgir de la antigüedad") y, con no menor belleza pero sí con más precisión, Ernst Robert Curtius en su *Literatura Europea y Edad Media latina*. Curtius aporta un dato muy significativo. Uno de los elementos fundamentales de la "cultura" es, por supuesto, el conocimiento, la asimilación y la imitación de los llamados "clásicos". Pero, ¿de dónde viene la palabra *clásico*? En latín, aparece por primera vez en Aulo Gelio *(Noches Aticas*, XIX, viii, 15), un coleccionista o antologista de la época de los Antoninos. Aulo Gelio se nos muestra sorprendentemente burgués cuando como criterio para elegir a los mejores autores incluye a "cualquiera de entre los oradores o poetas, al menos de los más antiguos, esto es, algún escritor *de la clase superior contribuyente, no un proletario*". El clásico era, por definición, opuesto al *proletarius*, porque éste no pertenecía a la clase superior contribuyente. Ahora bien, muchísimos siglos después,

hacia 1850, un crítico tan avisado como Sainte-Beuve (*Causeries du lundi*, III), define al "clásico" en estos términos: "Un escritor de valor y de marca, un escritor que cuenta, *que tiene bienes de fortuna bajo el sol y que no se confunde entre la turba de los proletarios*". Lo cual es lo mismo que decir, en el plano general de la cultura, que la "cultura" es un asunto de las clases económicamente dominantes, con posibilidades de "cultivarse". Con razón, después de citar a Sainte-Beuve, comenta Curtius: ¡Qué golosina para una sociología marxista de la literatura!" [89].

Tal es el antiguo concepto de cultura. Y así como el viejo concepto de "clasicismo" ha debido ser hoy superado restándole el lastre clasista y convirtiéndolo en una categoría estética que envuelve a pobres y a ricos, a proletarios y burgueses, del mismo modo ese viejo concepto de cultura, tan asociado a las clases dominantes y tan estricto, debe ampliarse aunque, no por ello, hacerse menos riguroso.

El *nuevo concepto de cultura*, que es de carácter antropológico y que ha sido discutido por autores tan distintos como Marx, Weber, Spengler, Scheler, Malinowski, Ortega, Mannheim, Lévy-Strauss y muchos otros, tiende a identificar la cultura, no con una parcela de las actividades y productos humanos, sino con *todo aquello que el hombre haga en cuanto hombre, sea positivo o negativo en sus consecuencias para el hombre mismo*. Se nota a las claras la gran diferencia con el viejo concepto: por una parte, no parcializa a la cultura, y por la otra, no la limita a los productos y actividades "nobles" del espíritu, sino a todo aquello que el hombre hace en cuanto hombre, sea para su bien o para su mal, lo cual incluye, por supuesto, una teoría del "empleo" que se hace de los objetos culturales; como decía Marx en el Libro I de *El Capital* —y vaya a título de simple ejemplo— "lo malo

89. Cfr. *Literatura europea y Edad Media latina*, FCE, México, 1955, Cap. XIV, p. 352.

de la maquinaria no está en ella misma, sino en su empleo capitalista". Pero todavía es más vasto este nuevo concepto. Incluye aquellos artefactos creados por el hombre a costa de la naturaleza que resultan ser siempre y por definición nocivos para el hombre, tales como por ejemplo la bomba de hidrógeno. La liberación de la energía —producto cultural— no es en sí ni buena ni mala; pero su empleo para fines bélicos —que es una actividad cultural: ¿no hay quien ha dicho que la historia del hombre es la historia de sus guerras?— es por definición antihumano, pues tiende a la destrucción de la especie. Y bien, todo eso es cultural. Desaparece así la vieja y raída diferencia entre "cultura" y "civilización", que tanta y tan inútil tinta ha hecho correr.

Los inmensos medios de comunicación radioeléctrica creados en nuestro siglo, no son en sí ni buenos ni malos. Son productos culturales que pueden, *también culturalmente,* emplearse ya sea para formar la conciencia de los hombres, ya sea para deformarla —que es lo que desgraciadamente ha ocurrido. De ahí que pueda decirse (y sobre esto he escrito un volumen) que, aunque teórica y analíticamente pueda ser verdadera la distinción de MacLuhan entre "medio" y "mensaje", sin embargo, desde un punto de vista histórico y sintético, el medio se confunde con el mensaje, o, dicho en terminología genuinamente marxista, el medio se ha hecho en sí mismo *ideológico,* y la televisión y la radio se han vuelto tan detonantes y peligrosos como la bomba atómica: se han transformado en "polución mental", para utilizar el vocabulario de moda. Por ello Marcuse, un genuino representante de la Teoría Crítica de la Sociedad a que antes aludía, ha podido escribir en su obra *El hombre unidimensional* estas sabias palabras: "La ideología, hoy, está en el proceso mismo de producción". *(Today the ideology is in the process of production itself).*

Tomemos ahora dos ejemplos de buen y de mal uso del vocablo "cultura", entendiendo por "bueno" el concepto nuevo y por "malo" el antiguo y dando por enten-

dido que las anteriores explicaciones me eximen ahora de justificar el empleo de categorías tan simples como "bueno" y "malo". Por razón de estrategia, tomaré ambos ejemplos del campo marxista. El mal uso lo hallaremos en un consagrado manual, el de Kuusinen; el buen uso lo hallaremos en el propio Marx.

El manual[90] se propone "superar" el concepto burgués de cultura, y como modelo propone lo que se hace actualmente en la Unión Soviética. En este sentido propone, muy sanamente, imitar la política de integrar los trabajadores a la cultura, y la cultura a los trabajadores. Pero aquí comienzan los problemas teóricos. En primer lugar, esa separación entre lo que hacen los trabajadores y lo que hacen los "hombres de cultura" nos remite a la vieja distinción "burguesa" (en realidad es más antigua que la burguesía) entre el mundo del innoble trabajo físico y el mundo del noble trabajo intelectual; consagra, así, uno de los principales motores históricos de la alienación, a saber, la división del trabajo. Es cierto que el manual aspira a superarla; pero sus bases teóricas no hacen, en realidad, otra cosa que consagrarla. Veamos. "La *instrucción* es la base de la cultura general y del perfeccionamiento político...": "Se trata, pues, de que en el futuro, conforme se vaya acercando el comunismo, el conjunto de ciudadanos de la sociedad socialista posea una *instrucción* superior y media. Será en esencia *una nueva revolución cultural* pero elevada a un plano incomparablemente más alto". "Tiene gran importancia teórica y práctica el problema del carácter de la *enseñanza*..." ¿Qué se desprende de tan bellas frases?

Se desprende, ni más ni menos, el *antiguo concepto de cultura, embozado* tras una fraseología socialista. ¿Por qué? Porque limita la base de la cultura a la instrucción y la enseñanza, es decir, a aquellas clases sociales que *pueden* recibirlas. Es cierto que los manuales reclaman,

90. Kuusinen y otros, *Manual de Marxismo leninismo*, Grijalbo, México, 1960, pp. 644 y ss.

para la sociedad socialista, y concretamente para la Unión Soviética (estos manuales son manuales de propaganda política de la URSS) el derecho de pensar en una sociedad sin clases, sin división del trabajo y sin producción mercantil; pero del derecho al hecho, va un buen trecho. En realidad, *de facto* y no *de iure*, la llamada sociedad socialista actual tiene tan sólo de socialista un vago deseo de eliminar la propiedad privada de los medios de producción. Pero conserva la división del trabajo, con creación incluso de nuevos estratos, tales como la gigantesca burocracia, lo cual a su vez incrementa y fermenta una nueva y especial lucha de clases; conserva la producción mercantil y monetaria, lo cual la obliga a someterse —pese a todos los planes quinquenales— a la oscilación capitalista de los precios; conserva, acrecentada, la represión ideológica y hasta racial: caso de Pasternak y Solyenitzin, caso de los judíos rusos; tiene una "coexistencia" con el belicoso Occidente que, más que coexistencia, parece una capitulación (de ahí el problema con China comunista); no sabe muy bien cómo definirse respecto a Vietnam y los paises del Medio Oriente, el primero embarcado en una de las guerras más largas y cruentas de la historia (que, afortunadamente, está siendo ganada por los patriotas vietnamitas, dicho sea esto en Abril de 1975) y los segundos, al igual que Venezuela misma o Ecuador, por obra y gracia del petróleo, recordándoles a los países desarrollados que el petróleo ya no se podrá vender a "precio de subdesarrollo", sino a precios más altos, incomparablemente más altos. Con razón decía Paul Baran que el futuro de la lucha socialista estaba en los países subdesarrollados, por concretos motivos históricos. Y lo decía, para honor suyo, en los años cincuenta. Otros, después, lo han repetido, pero nunca con la firmeza de Baran. Pues bien, esos países socialistas que tienen sus Academias estéticas que promulgan manuales, deberían aprender, por de pronto, que la cultura es algo que va mucho más allá de la "instrucción" y la "enseñanza". ¿No propagan esos sistemas,

a través de sus controladísimos medios de comunicación, *una ideología, es decir, una parte esencial de la actual cultura?* ¿No es esa ideología represiva, limitadora y dogmática? ¿No se repite a sí misma hasta el cansancio, lo mismo que las marcas de detergentes en el mercado comunicacional capitalista? Por eso decía que el concepto de cultura manejado por los manuales de marxismo es particularmente ajeno a Marx. Y vamos a ver inmediatamente por qué me atrevo a decir tamaña herejía (yo me considero, es ribiendo estas cosas, como un arriano en el Concilio de Nicea, cuando Constantino declaró "oficial" la religión cristiana para el Imperio). Pero, antes, finalizaré diciendo: ese concepto de cultura y de hombre culto que manejan los manuales de marxismo, pese a todos sus atenuantes, sigue siendo el viejo y aristocrático concepto de la cultura como "cultivo" y del hombre culto como el "cultivado", esto es, la cultura de la riqueza y los hombres del poder material.

Ahora pondré un ejemplo del buen uso de la palabreja en cuestión, o sea, la cultura. Lo tomaré del propio Marx. En *El Capital* (Libro II, sec. III, "segundo ejemplo") hace Marx uno de esos geniales respiros teóricos que solía practicar en medio de las más intrincadas deducciones matemáticas. Y escribe de esta guisa: "Recordemos, de paso, que el Señor Capitalista, al igual que su prensa, se muestran a menudo descontentos de la forma como la fuerza de trabajo gasta su dinero (...): he ahí una buena ocasión para filosofar, parlotear acerca de la *cultura* y proponerse a sí mismos como filántropos. Véase, por ejemplo, al Sr. Drummond, secretario de la Embajada de Gran Bretaña en Washington. Según este señor, *The Nation* publicó, a fines de octubre de 1879, un interesante artículo donde él dice, entre otras perlas: 'En el dominio de la *cultura,* la población trabajadora no ha seguido el ritmo del progreso técnico; ha caído sobre ella una lluvia de objetos con los cuales no sabe qué hacer y para los cuales ella no constituye un mercado'. Cada capitalista desea, naturalmente, que los obreros compren su mer-

cancía. 'No hay ninguna razón —comenta Drummond— para que el obrero no desee poseer tanto confort como el sacerdote, el abogado y el médico, quienes ganan tanto como él'. Los abogados, los médicos, los sacerdotes de *esa categoría* ¿cómo no podrían desear tanto confort como el del obrero? 'Pero él —sigue Drummond hablando del obrero— no lo hace. Queda por saber cómo se podría, *mediante métodos sanos y racionales,* elevarlo al rango de un consumidor más avispado; cosa difícil de resolver, puesto que toda la ambición del trabajador no va más allá de una disminución de sus horas de trabajo, y puesto que la demagogia lo impulsa mucho más hacia esta vía que hacia la elevación de su condición mediante el perfeccionamiento de sus aptitudes morales e intelectuales' ". Y más adelante comenta Marx, con su característica ironía: "Para convertirse en un consumidor *racional* de la mercancía de los capitalistas, él (el obrero) debe sobre todo —¡pero el demagogo se lo impide!— dejar a su propio capitalista que le consuma su fuerza de trabajo de manera *irracional* y perjudicial para su salud". (Los subrayados son míos, L.S.). Finalmente, Marx recuerda que, mediante el llamado *truck system,* el capitalista, que suministra alimentos y alojamiento a los obreros, es también su *propietario.* Marx, aquí, no recuerda algo que sí recuerda en otras ocasiones, a saber: que el opuesto dialéctico de alienación es apropiación, y que, por tanto, la apropiación de unos por otros es síntoma inequívoco de alienación.

En otra parte de *El Capital,* a propósito del problema de la división del trabajo[91], cita Marx unas palabras muy significativas de W. Thompson: "Entre el hombre de *cultura* y el obrero productor se interpone un abismo y la ciencia, que, puesta en manos del obrero, serviría para intensificar sus propias fuerzas productivas, se coloca casi siempre enfrente de él (. . .) La *cultura* se convierte en un instrumento susceptible de vivir separado del trabajo y enfrentado con él". Respecto de estas frases,

91. Cfr. *El Capital,* FCE, México, 1966, vol. I, pp. 288-294.

comentaba yo hace algunos años lo siguiente: "¿Y por qué ocurre esta suerte de hipóstasis o alienación de la ciencia y la cultura con respecto a los productores? Marx deja entrever —y es una lástima que no profundizara más en este punto— la verdadera razón de este fenómeno, cuando escribe: 'La expansión del mercado mundial y el sistema colonial, que figuran entre las condiciones generales del sistema, suministran al período manufacturero material abundante para el régimen de división del trabajo dentro de la sociedad. *No vamos a investigar aquí en detalle cómo este régimen se adueña no sólo de la órbita económica, sino de todas las demás esferas de la sociedad*, echando en todas partes los cimientos para ese desarrollo de las especialidades, para esa *parcelación del hombre* que hacía exclamar ya a Ferguson, el maestro de A. Smith: 'Estamos creando una nación de ilotas; no existe entre nosotros un solo hombre libre'. He allí la razón profunda —continuaba yo— de la alienación generalizada que, en todas las esferas sociales, afecta al sistema capitalista del siglo XX, a cien años de haberse escrito *El Capital*. Pensemos qué no diría Marx sobre la parcelación del hombre en el mundo de las grandes corporaciones del capitalismo monopolista, donde la división del trabajo ha llegado a un extremo alucinante. No haría sino comprobar la crasa verdad que había en su predicción científica. Pues Marx era un científico *predictivo*, y no ese 'profeta' en que se lo ha querido convertir religiosamente"[92].

Finalmente, para acabar con las citas, recordemos nuevamente al Marx de *El Capital* o, mejor dicho, al Marx del tomo IV inacabado, o sea, las *Teorías sobre la plusvalía*: "El contraste entre la riqueza que no trabaja y la pobreza que trabaja para ganarse el sustento provoca asimismo un contraste en cuanto a la *cultura*. La cultura

92. Cfr. mi *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971, pp. 126-127.

y el trabajo se divorcian. La cultura se opone al trabajo como capital o artículo de lujo"[93].

Extraeré ahora algunas consecuencias teóricas que presentaré en forma esquemática para mejor entendimiento del lector:

1. El capitalismo se acuerda de la cultura a la hora de pensar en la forma cómo el dueño de la fuerza de trabajo gasta, o debe gastar, su dinero. Para ello le ofrece un mundo cultural compuesto de mercancías, sin advertirle que la principal de estas mercancías —también, por supuesto, cultural y comparable— es precisamente la fuerza de trabajo. El capitalismo, *objetivamente*, maneja el nuevo sentido de cultura, aunque lo presente disfrazado del sentido antiguo.

2. Cada capitalista desea que los obreros compren su mercancía: tanto los productos de la "parte noble" de la cultura como el resto de los objetos culturales que componen a una sociedad basada en el valor de cambio, es decir, una sociedad donde todos los objetos son susceptibles de transformarse en mercancías. Incluso mercantiliza a las conciencias porque, como bien lo recordara Marx en el Libro I de *El Capital*, hay mercancías especiales, tales como la conciencia o el honor, que sin tener formalmente un *valor* (en el sentido económico marxista de la teoría del valor), pueden sin embargo llegar a tener un *precio* y comportarse como mercancías. (Yo diría que la *fuerza de trabajo espiritual* es una fuerza productiva capaz de crear *plusvalía ideológica*, y que su medida *eco ómica* viene dada por la medida en que esa plusvalía inmaterial sirva de soporte a la plusvalía material: caso, por ejem-

93. Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert*, en Marx-Engels Werke, vol. 26.I., p. 280 (Dietz Verlag, Berlín, 1965).

plo, de los "investigadores de mercado", los "analistas motivacionales", los "genios de la propaganda", los "psicólogos industriales" y los artistas y literatos al servicio del capital. Cfr. mi libro *La plusvalía ideológica*, EBUC, UCV, Caracas, 2a ed., 1974, cap. V). En definitiva, dentro del capitalismo, todos los objetos culturales —entre los cuales se cuentan las fuerzas de trabajo físico y espiritual— entran dentro de la órbita del capital. Se identifican cultura y capital.

3. Según *Monsieur Le Capital*, habría que "cultivar" (pero *ideológicamente*, claro está) al dueño de la fuerza de trabajo a fin de que, dotado ya de "cultura" *(ideológica*, claro está: porque puede haber cultura anti-ideológica, que es lo que algunos llaman "contracultura" y que debería llamarse propiamente "contraideología" o "contra cultura ideológica") y perfeccionadas sus "aptitudes morales e intelectuales", se convierta en "un consumidor más avispado" o avisado, lo cual, traducido al siglo XX, significa un consumidor voraz y, por tanto, un hombre lleno de un sinfín de "necesidades" creadas en su psiquismo —zona preconsciente, sobre todo— gracias precisamente al "cultivo"[94] capitalista, realizado hoy fundamentalmente por los medios de comunicación de masas, que son por ello en su totalidad medios *ideológicos*, difuminadores de *cultura ideológica*. Crear cultura en el dueño de la fuerza de trabajo (y conste que, por supuesto, el capitalista, sobre todo el empresario moderno con su salario, es también dueño de fuerza de tra-

94. La palabra "cultura", en latín, es un deverbativo del verbo *colo, colui, cultum*, que puede significar "cultivar", pero también "practicar" (una virtud, por ejemplo) y "velar u honrar" (a dioses o a personas). Así, "cultura" puede significar "cultivo", pero también "saber". El hombre "cultus" es el "cultivado"; es decir, aquel que ha tenido los *medios* para lograrlo...

bajo) viene a ser lo mismo que sumergirlo en la alienación del consumo, es decir, la alienación de las necesidades[95]. Como dice Marx: para que el obrero consuma de modo "racional" deberá —según el capital— dejar que su fuerza de trabajo (espiritual y física: plusvalía ideológica y plusvalía material) sea consumida de manera *irracional* por el capital. Porque, en definitiva, el capital es *propietario* de la fuerza de trabajo.

4. El capital ha convertido la cultura (en especial la ciencia, las artes y la filosofía; pero sobre todo la ciencia como fuerza productiva), que es un patrimonio de la sociedad entera, en un mundo aparte del obrero y *enfrentado* con él. Según este *sentido antiguo*, "la cultura —oigamos de nuevo a Marx— se convierte en un elemento susceptible de vivir separado del trabajo (del obrero) y enfrentado con él". "La cultura y el trabajo se divorcian. La cultura se opone al trabajo como capital o artículo de lujo". Ello es producto, entre otras cosas, de la alienación que la división del trabajo realiza en todas las esferas de la vida social.

5. Si cultura es, en el nuevo y antropológico sentido del término, todo aquello que el hombre crea en cuanto hombre, y si toda esta creación asume hoy el carácter de capital, de mercancía (al menos en el mundo capitalista), entonces la cultura, la sociedad entera y sus productos, es opuesta al desarrollo integral del hombre. En términos de Marx: la cultura tiende a parcializar al hombre, a dividirlo, a

---

95. No puedo entrar aquí en clarificaciones acerca de lo que entiendo por "ideología" y por "alienación". Para ello, remito al lector a los correspondientes capítulos del *Anti-Manual*, a mi libro ya mencionado *La plusvalía ideológica* y a mi volumen *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, México, 2ª ed., 1974. No son lo mejor que hay sobre el tema, pero sí representan mi punto de vista, que es el que ahora trato de perfilar.

oponerlo a sí mismo, y a producir la *allseitige Entäusserung* o *alienación omnidimensional* del hombre. Naturalmente, hay que ver esto con ojos dialécticos: la misma cultura que produce hoy esa alienación universal, también crea unas condiciones materiales —desarrollo de las fuerzas productivas, crecimiento tecnológico, etc. —que resultarán indispensables para la desalienación universal, la socialización efectiva de la cultura.

He tratado de responder a la pregunta por la cultura. Mi conclusión —que no es, desde luego, enteramente mía— es que hay que distinguir enérgicamente entre el sentido antiguo y el nuevo de cultura, tomando partido por el nuevo. Creo que es la única manera de poder plantearnos seriamente las relaciones entre términos tales como "cultura" y "dependencia". Se trata en definitiva, de crear un concepto conflictivo de cultura, opuesto en todo o casi todo al plácido y ya soñoliento concepto *ad usum* del viejo humanismo tradicionalista. Un concepto lleno de pólvora intelectual. Un concepto que, como he tratado de mostrar, ya se encontraba plenamente presente y actuante en la obra de Marx.

IX

APENDICE I: SOBRE EL METODO EN MARX*

* El texto que presento a modo de apéndice no pertenece, en rigor, a este *Anti-Manual*. Fue publicado en mi volumen *Marx y la alienación* (Monte Avila, Caracas, 1974). No obstante, he considerado conveniente reimprimirlo aquí, dadas las numerosísimas alusiones que en el presente ensayo hay a los problemas metodológicos del marxismo. Por otra parte, en este apéndice hay muy diversos y variados ataques a las posiciones manualescas, lo que hace que su contenido no desentone, ni en estilo ni en doctrina, con el resto del volumen. (L.S.).

1. *Introducción*

EL TEMA propuesto es: Marxismo y Metodología Científica. Como tema, es extraordinariamente abundante. Es tema carnoso, y se trata además de una carnadura en la que han clavado sus picos críticos toda suerte de pajarracos intelectuales. Lo han hecho hasta deformar el cuerpo original de la pieza. Vamos a ensayar aquí una especie de reconstitución de aquel cuerpo original, de acuerdo a sus vísceras mismas, esto es, de acuerdo a los términos con que Carlos Marx se planteó a sí mismo, en sus obras, la cuestión de su concepción general de la historia humana ("sistema") y la cuestión de cómo abordar el estudio de la misma según un cierto orden lógico ("Método"). En este sentido, trataremos de indagar en los siguientes puntos cruciales: 1) La distinción entre Sistema y Método en Marx; 2) Los conceptos económicos como *categorías;* 3) La cuestión de la dialéctica; 4) El problema de la *totalidad;* 5) Diferencia entre estructuras y apariencias sociales; y 6) La diferencia específica del método de Marx, o sea, el primado o primacía de la *práctica.* Tales son, a nuestro juicio, los puntos nodales del método marxista. La bibliografía a este respecto es sobremanera abundante: llena bibliotecas enteras. Pero nosotros intentaremos aquí, salvo en determinados casos, reconstruir la médula del sistema y el método marxista a partir de un estudio del propio Marx. Porque hay que repetirlo una vez más, una cosa es Marx y otra muy

distinta son los marxismos. Son cosas a menudo tan diferentes que se contradicen de plano, se niegan mutuamente.

2. *Sistema y Método en Marx*

La palabra "sistema" tiene usos muy diversos. En su máxima generalidad, significa ordenación de las partes en un todo, organización de sub-conjuntos en un conjunto total; por donde vemos que la noción general de sistema puede confundirse con la noción de "estructura" y con la noción de "totalidad". Lo que identifica a un sistema es la compatibilidad de sus partes. Puede ocurrir, incluso que esta compatibilidad asuma el carácter de una contradicción, o de una oposición que realiza su lucha dentro de la esfera del sistema y que lo constituye. Tal era el caso del sistema filosófico de Heráclito, por ejemplo. Y tal es el caso de un filósofo como Hegel, o de un científico social como Marx.

Tomada más particularmente, la palabra sistema nos conduce a la noción de "concepción del mundo" o sea, idea general que se tiene acerca de cómo ocurren las cosas en la naturaleza y en la historia. En este sentido han usado la palabra numerosos filósofos, y de ahí viene toda esa serie interminable de "sistemas filosóficos" que hacen procesión en la historia de la filosofía. Cada uno de ellos ha pretendido abarcar en su enrejado conceptual la totalidad de las cosas, y por ello casi todos han comenzado y terminado por la noción generalísima de "Ser". Cuando se intenta, en filosofía, abarcar en un todo sistemático la totalidad de las cosas y sus relaciones, no queda más remedio que vaciar el sistema de contenido concreto, puesto que cualquier particularidad o concreción echa a perder la armonía del sistema en cuanto tal. La condición para que exista un sistema filosófico es que sea vacío, o sea, que explique al mundo olvidándose del mundo. Es lo que, por ejemplo, le ocurrió a una mente tan suprema como la de Platón: para entender al mundo,

tuvo que inventarse otro mundo más perfecto y dedicarse a describirlo. Otros han centrado el eje de su sistema en la idea de una *verdad* que pudiese servir "para todos los mundos posibles"; pero, como se comprenderá, lo que sirve para todo, no sirve para nada, y una verdad que sirva para todos los mundos posibles no tiene, por de pronto, nada que ver con nuestro mundo, nuestro planeta, que es un mundo concreto lleno de verdades parciales y también de mentiras.

Esa noción filosófica de "sistema" no es la que nos interesa cuando pensamos en Marx. En Marx, el vocablo sistema significa algo muy específico y concreto. Significa, ni más ni menos, *teoría general de la historia*. Esta teoría tiene como particularidad su carácter *materialista,* entendiendo por ello que, en la historia, el principal y último motor de todo cuanto ocurre no son las ideas o ideologías que los hombres se hacen para explicarse a sí mismos, sino los modos como producen y reproducen realmente su vida, su existencia diaria. Esta doctrina ha sido bautizada como "materialismo histórico", expresión que no usó Marx y que tiene algún peligro. El principal de estos peligros reside en que esa expresión nació junto a otra, "materialismo dialéctico", que no sólo no fue empleada por Marx, sino que tergiversa por completo su sistema teórico. Según los apóstoles del "materialismo dialéctico", éste cumpliría la función de "concepción general del mundo y de las leyes que rigen a todos los mundos posibles", es decir, cumpliría el papel que en las viejas filosofías cumplía el "sistema filosófico". Pero Marx no inventó, ni quiso jamás inventar, ningún sistema filosófico, ni concepción alguna del mundo que sirviese indistintamente para cualquier época o universo. Se puede, así, aceptar como válida la expresión "materialismo histórico", siempre que se la separe radicalmente de esa otra expresión, "materialismo dialéctico", con la que realmente no tiene nada que ver. Con razón afirmaba Gramsci que el materialismo histórico es todo el marxismo, y que la dialéctica debe entenderse dentro del materialismo his-

tórico, y no fuera de él, como si fuese una filosofía aparte, un "sistema" integral con sus leyes independientes de toda historicidad. La noción clave para entender el sistema de Marx es la noción de *historia;* su teoría es una teoría de la historia, de la evolución de los seres humanos en el curso de su acción para producir su vida. Y esta teoría de la historia fue desarrollada según un método dialéctico, método que jamás fue usado por Marx para explicar "las leyes generales del universo", sino para explicar concretos fenómenos históricos, muy en especial el fenómeno del modo de producción capitalista. Más adelante volveremos sobre este espinoso asunto.

En cuanto al *método*, debemos entender por tal vocablo lo siguiente. El método, en Marx, es la vía u orden seguidos para demostrar la verdad de los resultados generales que constituyen el sistema. El sistema nos dice que la historia humana ha evolucionado hacia la forma capitalista de producción, y que de ahí evolucionará hacia una forma socialista y una comunista. El método consiste en demostrar, por la vía del análisis y de la abstracción, el funcionamiento real de las sociedades, muy en especial de la sociedad capitalista. Este método tiene dos fases: la fase de la *investigación* y la fase de la *exposición*, que son radicalmente distintas. En la fase de la investigación, como nos lo recuerda Marx en el Postfacio a la 2da. edición alemana de *El Capital*, se recolecta el material de estudio, los datos empíricos, y se procede casi siempre según un orden histórico. En cambio, en la fase de la exposición —y por "exposición" debemos entender *El Capital*— no se procede según un orden histórico, sino según un orden lógico: se plantea una serie de categorías económico-sociales y, a partir de ellas, se deduce en su integridad el sistema social capitalista en sus basamentos económicos. Y si es un método que se basa siempre en la economía, ello no se debe a un presunto "economicismo" de Marx, sino, como lo explicaba muy bien Lukács, a que el sistema capitalista es un sistema *fundamentalmente económico:* es la vida hu-

mana girando continuamente en torno al *capital*, centro de todas las relaciones sociales. Esto, que ya constituía una verdad en los tiempos de Marx, sigue hoy en día constituyendo una tremenda verdad, y por ello también el método de Marx sigue poseyendo una total validez, en su conjunto y en sus puntos esenciales, para la comprensión del capitalismo avanzado.

De modo, pues, que entenderemos por "sistema" de Marx su teoría de la historia y, en especial, su teoría del capitalismo. En el fondo, el sistema de Marx no es otro que el sistema capitalista, comprendido desde sus raíces mismas, que lo conectan con el resto de la historia humana. Y entenderemos por "método" de Marx la forma concreta en que este científico llevó a cabo su demostración de las leyes del capitalismo. Que a este método lo llamemos "dialéctico" o "hipotético-deductivo" es ya otra cosa, que nos tocará dilucidar a continuación. Pasaremos ahora a examinar el carácter *categorial* que poseen los conceptos económicos de Marx; nos referimos a los conceptos económicos de sus grandes obras, tales como la *Crítica de la economía política* (1859), los *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1857-58), *El Capital* (vol. I, 1867) y las *Teorías de la plusvalía* redactadas en los años sesenta.

3. *Las categorías económicas*

Todo el aparato analítico de *El Capital* está montado sobre unas cuantas categorías. Debemos preguntarnos, en primer lugar, por qué podemos llamarlas categorías. Es decir, por qué podemos llamar con el ciertamente pomposo nombre de "categorías" a cosas tales como la mercancía, el valor, el valor de uso, el valor de cambio, el dinero, la fuerza de trabajo, el tiempo de trabajo, etc.

Las categorías, decía Aristóteles, son los modos o maneras en que puede decirse el ser. Relación, cantidad, cualidad, etc., son los modos en que puede decirse el

ser, el ser en general. Pero para Marx esta palabra revestirá un significado diferente. Ya no se tratará del ser en general, sino del ser concreto de la sociedad humana, y más concretamente aún, el ser de la sociedad humana organizada según el modo capitalista de producción. Por supuesto, sigue tratándose de categorías, esto es, de máximas generalizaciones sobre un ser dado. Pero se tratará, en Marx, de categorías generales acerca de una sociedad concreta, una sociedad que está a la vista, ahí, frente a nosotros.

Forma parte esencial de la metodología científica de Marx este procedimiento por categorías. Es más: lo fundamental del método empleado en *El Capital* reside en ese empleo de categorías. Preguntémonos, entonces, qué es una categoría económica y cuál es el orden lógico en que vienen expuestas en la obra máxima de Marx.

Maurice Godelier define a la categoría económica de un modo aparentemente sencillo. Una categoría económica es, dice, *"le concept d'une structure economique"*, el concepto de una estructura económica. El problema de una definición como ésta es que nos introduce un nuevo problema, a través del vocablo "estructura"; pues ¿cómo definir a una estructura? Lo mejor es acudir al propio Marx, para ver qué nos dice acerca de las categorías. "Las categorías de la *Economía Burguesa* (subrayado nuestro, L.S.) son *formas del intelecto* que tienen una verdad objetiva, en cuanto reflejan relaciones sociales reales; pero tales relaciones no pertenecen sino a una época *histórica determinada*".

Esto quiere decir, por de pronto, que lo más importante que tenía que decirnos Marx acerca de las categorías que empleaba, es que éstas eran de carácter *histórico*. No se trataba, pues, de modos en que "se dice el ser". Se trataba, por el contrario, de los modos en que se dice el ser capitalista, un ser concreto y específico. Ahora bien, si Marx las llama categorías es por la razón siguiente. Las llama así porque, una vez dadas históricamente, funcionan con la misma inflexibilidad que las leyes natura-

les. Marx lo dijo una y otra vez: las leyes del capitalismo son leyes históricas, que sólo se dan en una época determinada; pero, una vez dadas, funcionan no ya como leyes históricas, sino como leyes naturales, y así seguirán funcionando mientras exista el régimen capitalista de producción. Tomemos algunos ejemplos.

Está, valga el caso, la categoría más simple de todas, eso que Marx llamaba "la célula económica" de la sociedad burguesa: la mercancía. El método de Marx consiste en describir no esta o aquella mercancía, sino la mercancía en general, esa misma mercancía que existía antes del capitalismo, pero que, con el capitalismo, se vuelve parte esencial de la vida humana. Dicho en otras palabras: Marx parte, metodológicamente, de una abstracción. Su método —él mismo lo decía— era la abstracción. Y comparaba la labor del científico social a la labor del científico que trabaja en laboratorios; así como hay unos que emplean el microscopio, hay otros, los científicos sociales, que empleamos la abstracción. Por abstracción se llega a las categorías. Pero ¿qué función específica llenan estas categorías? ¿Cuál es su papel dentro del método de Marx? Su papel es éste: servir de puntales de un *modelo teórico* que es la sociedad capitalista. Los que piensan que *El Capital* es una descripción minuciosa de la sociedad capitalista se equivocan: el capital a que se refiere Marx es un capital teórico, el capital de un modelo teórico. Y el punto modélico de este modelo es la mercancía. La mercancía, entendida abstractamente, como lo que es: un valor de uso, sustentado por un valor de cambio. La mercancía como centro y eje de la sociedad. El valor de cambio como valor de todo cuanto hay, y ¡fuera el valor de uso de las cosas, ya se trata tan sólo de ver cómo es posible cambiarlas!

Pues así funciona una categoría económica. Funciona como una suerte de axioma. Un axioma es algo que se postula y se afirma dogmáticamente. Un sistema lógico puede, por ejemplo, partir de un axioma: el principio de contradicción. Se postula el axioma y luego, a partir

de él, se deduce todo el resto del sistema. En el caso de Marx, la mercancía juega el papel de axioma, aunque no con un mero valor lógico o método-lógico, sino también con un valor histórico. Si puede postularse a la mercancía como axioma de la sociedad capitalista, ello se debe, por de pronto, a que el sujeto analizado es *la sociedad capitalista,* cuyas relaciones internas pasan por esa encrucijada que es la mercancía y el valor mercantil.

Ahora podemos volver a la definición de Godelier: una categoría económica es *el concepto de una estructura económica.* En efecto, la mercancía, tomada en su máxima generalidad, es el concepto de una estructura económica. Una estructura que es dable comprobar diariamente, pero que sin embargo es un *objeto ideal.* Las categorías económicas, como cualquier otra especie de categorías, son objetos ideales. La ciencia, en su mayor parte, es un objeto ideal. Un modelo teórico como el que nos presenta Marx en *El Capital* es un objeto ideal, una idealidad que tiene como función reproducir la realidad. Pero, ¡ojo!, esta reproducción cuesta sangre. No se reproduce en la teoría a la realidad como quien hace una fotografía; se la reproduce transformándola. De ahí que el "capitalismo" que nos presenta Marx sea un capitalismo *à l'état pur,* en estado puro. El mismo nos advierte, con aquella sonriente ironía de que siempre fue capaz, que el "capitalista" y el "obrero" de que se habla en su libro son objetos ideales. No hay, no existe el capitalista en estado puro, como tampoco existe el obrero en estado puro. El capitalista real tiene algo de obrero: también suda y t abaja y se preocupa. El obrero real tiene algo de burgués: tiene apego al dinero, tiene apego a ese "dejar hacer" en que consiste la mentalidad burguesa. Pero, cuando se t ata de desc ibir en una obra económica el contenido último de la sociedad capitalista, no queda otro remedio que idealizar. De ahí la función de las categorías. El "capitalista" es una categoría, al igual que el "obrero". La mercancía es una categoría económica, y funcionan como categorías sus dos valores: el

valor de uso y el valor de cambio. Una mercancía es un valor de uso sustentado por un valor de cambio. Como tal, existe desde hace milenios; sin ir más lejos, el dinero, la moneda acuñada, existe desde hace bastante tiempo, aunque no tanto como para hacernos olvidar que no se trata de un invento de la naturaleza, sino de los seres humanos, un invento *histórico*. La primera moneda parece ser que fue acuñada en Lidia, Asia Menor, hacia el 650 antes de Cristo. Es un invento relativamente reciente. Pero nos demuestra cómo un invento humano puede, por obra y gracia de la historia convertirse en una potencia divina. Sobre todo a partir de esa época que conocemos como Renacimiento, el dinero empezó a tener una importancia desmedida, al igual que el tráfico de mercancías. Con el descubrimiento del Nuevo Mundo (un descubrimiento mercantil, porque de lo que se trataba era de conseguir las especies hindúes por una vía más rápida) se logró lo que necesitaba el capitalismo para surgir: un mercado literalmente mundial. Todas las economías de Occidente sufrieron entonces una expansión sin igual. El Viejo Mundo se volcó hacia el Nuevo Mundo, ávido de mercaderías, de oro y de plata, y el oro y la plata americanos invadieron los mercados europeos. España llevó la peor parte, puesto que la mayor parte del oro y la plata que extrajeron de suelo americano —caso típico: el cerro de Potosí, en Bolivia— se les fue en manos de los mercaderes ingleses. La fortuna de Inglaterra se hizo así en buena parte a costa de la fortuna de los españoles extranjeros de América Latina.

Y entonces se fundó un tipo de sociedad internacional basada en la mercancía. Por ello no es ilegítimo fundar la economía política sobre la base de la mercancía. Es lo que hicieron los economistas clásicos, y es lo que también hizo Carlos Marx. Sobre la base del análisis de Ricardo, reconstituyó toda la teoría del valor, y le añadió datos esenciales, tales como el valor doble que tiene la fuerza de trabajo: valor de uso y valor de cambio, pues lo curioso de la economía capitalista reside en este doble

valor de la fuerza de trabajo. Sirve como valor de uso, puesto que es empleada; pero también sirve como valor de cambio, esto es, como mercancía apta y dispuesta a ser cambiada por un equivalente en dinero. Así, la categoría se encarna. En *El Capital*, las categorías se van encarnando lentamente, poco a poco, como si se tratase de una vegetación progresiva, ascendente, que va cubriendo todo un océano de abstracciones. *El Capital* comienza con una abstracción: la mercancía; de allí pasa a las condiciones del intercambio mercantil; de allí, a la existencia del dinero, y posteriormente, a la transformación del dinero en *capital*. ¿Cómo se transforma el dinero en capital? Se transforma mediante una sencilla operación que es la compra y venta de la fuerza de trabajo. Y aquí retornamos al comienzo. La fuerza de trabajo puede venderse y cambiarse porque ella es, dentro del sistema capitalista, una mercancía. Vemos así cómo la categoría se encarna en un modo de ser que no es el usual, porque nosotros, cuando pensamos en la mercancía, jamás nos imaginamos la fuerza de trabajo. Sin embargo, ése fue el descubrimiento máximo de Marx, y el centro de todo su método científico: el valor de uso y de cambio que tiene la fuerza de trabajo humana. Si tiene valor de uso, puede ser empleada; si tiene valor de cambio, puede ser comprada, como cualquier otra mercancía. Sólo que ésta es una mercancía capaz, más que las otras, de producir capital; es una mercancía *productiva*, que, cuando se muere, bien puede ser reemplazada por otra igual: un obrero, al morirse, puede ser reemplazado por otro obrero, lo mismo que un lavaplatos viejo puede ser reemplazado por uno nuevo. ¡Total, se trata de mercancías!

Y éste es el modo como encarnan las categorías económicas. No se trata, como decíamos al comienzo, de categorías en el sentido filosófico, o sea modelos eternos de actuar el ser; se trata, más bien, de categorías *históricas*. Funcionan como axiomas o postulados iniciales en *El Capital*, pero sólo lo hacen en la medida en que son históricas. La plusvalía, por ejemplo, es una categoría

histórica, derivada del análisis del dinero y del doble valor de la fuerza de trabajo. Pero la plusvalía no es presentada por Marx al estilo filosófico, como si se tratase de una categoría eterna de la especie humana. No es presentada como presentan los economistas burgueses las categorías económicas, o sea, como si fuesen condiciones inevitables de la especie humana, y como si el capitalismo fuese la culminación de la historia. Por el contrario, la plusvalía, dentro del método de Marx, es presentada como un producto histórico relativamente reciente, algo que tuvo su comienzo y puede tener su final, si nos lo proponemos. Tal vez hubo siempre plusvalía, y tal vez la habrá en cualquier sistema imaginable; pero lo específico del capitalismo es que la plusvalía funcione como el eje del sistema. Ello le da rango de categoría económica central, y por ello los economistas burgueses han dedicado toda su saña a la destrucción de la teoría de la plusvalía. Y también los filósofos, quienes se han olvidado, en medio de sus interminables disquisiciones y sutilezas, de que la plusvalía, en su mero contenido económico, es la *medida* de la alienación del hombre en nuestra sociedad. ¡Cómo no lo será en su contenido extraeconómico!

4. *La cuestión de la dialéctica*

Ataquemos de una vez al soldado principal: la dialéctica. Cuando se habla de Marx y de metodología, resulta imprescindible hablar de dialéctica. Marx nos dejó constancia de ello cuando, en el Prefacio a su obra magna, nos habló de su "método dialéctico". Pero con la dialéctica ha ocurrido lo mismo que con las mujeres francesas: tener mala fama sin necesidad. Ha tenido defensores de esos de los que hay que decir: "no me defiendas". Y ha tenido detractores.

La dialéctica, como tal, es muy vieja. En Platón significaba algo así como el arte de argumentar. Pasó por la

Edad Media como un rayo, y no dejó huella significativa, a menos que entendamos por huella significativa esa serie de sutilezas escabrosas que se tejieron en la Edad Media a propósito de la dialéctica.

En Hegel, la dialéctica era un asunto ideal. Su dialéctica consistía en el autodesarrollo de la Idea Absoluta, un desarrollo perfectamente armónico, tan armónico que terminó por concentrarse en el Estado Prusiano, que verdaderamente era absoluto pero no tenía nada de ideal. Para Hegel, la dialéctica consistía en un movimiento histórico que se desarrollaba según un ritmo especial, un ritmo dialéctico, es decir: el ritmo de las contradicciones. Grecia era un modelo sempiterno (como, por lo demás, lo era para todos los ilustrados de la época) y Cristo significaba una escisión entre lo temporal y lo divino. La revolución Francesa de 1789 que Hegel vivió en sus años juveniles, era nada menos que la mediación entre el mundo de lo finito y el de lo infinito, la verdadera reconciliación entre lo eterno y lo perecedero. Todo este movimiento era dialéctico porque implicaba un ritmo de negaciones y afirmaciones. Pero siempre en un orden ideal, el orden de la Idea. Naturalmente dentro de un orden ideal todo marcha muy bien, tal como marchaban las concepciones históricas de Hegel. Más difícil era aplicar ese ritmo a la historia real, con todos sus datos, con todas sus contradicciones, con toda su miseria. A las ideas generales les suele sentar muy mal el hecho de que existan hechos concretos.

Y eso fue lo que hizo Carlos Marx: inventarle hechos concretos a la dialéctica.

Para Marx, como él mismo lo confiesa, la dialéctica era un *método*. Pero nada más que un método; en forma alguna se trataba de un *sistema*. Lo malo es que los marxistas, entre ellos el mismísimo Engels, han querido convertir lo que era un método en un sistema completo, un sistema, una concepción filosófica del mundo en la que caben todas las cosas que ha querido parir nuestro universo. Engels, en su *Dialéctica de la naturaleza*, cons-

truyó una dialéctica "marxista" que poco tiene que ver con Marx. Lo mismo, siguiendo sus pasos, hizo Lenin. ¿En qué se convirtió el método dialéctico de Marx? Pues se convirtió en una ensalada rusa. Por un lado, la ley de la negación de la negación, que es cosa que debería aplicarse a sí mismo el marxismo ruso cuando niega todo lo que ha negado. Por otra parte, la ley de la conversión de la cantidad en cualidad, ley ridícula como ley. Puede ser cierto, sin duda, que una cantidad determinada de cosas se convierta en cualidad, digamos que por cansancio. También es cierto que en un buen plato de cocina la cantidad se transforma en cualidad. Si nos ponen demasiada sal, o demasiado picante, entonces estamos fritos: la cantidad se nos ha convertido en cualidad. De ahí que esta llamada ley de la dialéctica no sirve para nada; para lo más, nos sirve para acomodar nuestros esquemas intelectuales a ella. Hasta la fecha, ningún científico soviético ha podido hacer cosa alguna que valga la pena con el uso de la dialéctica. Si con la dialéctica se hubiesen hecho los viajes en torno a nuestro planeta, mal andarían los viajantes.

La dialéctica de Marx, lo repito, es tan sólo un *método*, y en forma alguna es un *sistema* inventado por Marx. Otra cosa muy distinta es que el bueno de Engels la transformara en un sistema, creyendo así, sin duda, hacerle un favor teórico a Marx. Lo único que realmente hizo fue sembrar toda la simiente de los innumerables equívocos que ha habido en torno a Marx y a su obra teórica. Engels fue quien formuló las tres famosas leyes de la dialéctica, leyes inadecuadas al sistema científico de Marx, y leyes, además, ilustradas con una serie de ejemplos que han demostrado a la larga ser todos falsos. Posteriormente, Lenin, retomando la lección de Engels, también se apegó a la dialéctica como doctrina "filosófica" marxista. Y se equivocó en ello, como se siguen equivocando todos los manuales de corte estaliniano que repiten hasta el cansancio las tres famosas "leyes" de la dialéctica.

Marx empleaba un método dialéctico. Este consistía en ver la historia humana como lo que efectivamente ha sido: como un teatro de luchas de clases. *El Theatrum mundi* de la dialéctica no es ese teatro sospechoso que nos inventan las ideologías; es el teatro real, sangriento y monstruoso. La Roma imperial no era, para esta visión dialéctica, un reino donde imperaban la belleza y la armonía ciudadanas; era, por el contrario, el teatro de la más sangrienta y feroz represión social que ha habido en toda la historia. Se asesinaba a los ancianos y se establecía, mediante la falacia del Derecho, la propiedad privada sobre las personas; la mujer era un objeto prácticamente inservible, reducido a una condición absurda de inferioridad física y mental y destinada tan sólo a mal parir hijos, ciudadanos romanos; los campesinos, que araban con métodos antediluvianos (como hoy lo siguen haciendo muchos campesinos italianos), trabajaban una tierra que no era suya; y los esclavos, por su parte, constituían una especie de gigantesco ejército en el interior de las ciudades. Por otra parte, los ciudadanos, los civiles y los guerreros: castas aparte, privilegiadas, dominadoras y señoras de todo cuanto había. Una visión no dialéctica de todo este proceso lo pintaría como lo que no es. Se olvidaría de la lucha de clases; se olvidaría del drama real de la historia. Igualmente, al pintar el capitalismo, una visión dialéctica tiene que enfrentarse a un teatro de luchas feroces; un teatro donde hay dos oponentes principales, la burquesía y el proletariado. Dos opuestos con carácter de contradictorios. No sería difícil probar, mediante el análisis matemático, el carácter contradictorio de esas dos clases sociales: basta medir sus ingresos y sus egresos. Basta medir su capacidad social de producción. Basta medir el grado en que la plusvalía es producida por unos para el servicio de otros. Tal es una visión dialéctica, una visión que no descuida los detalles reales.

La dialéctica es, pues, un método. Pero hay que advertir a este respecto algo importante. Se trata de un método

para la comprensión de la evolución histórica de las sociedades, y no de un método lógico en el sentido *formal* de la palabra. Para que un método lógico sea *formalmente correcto*, es condición indispensable que esté compuesto de términos *vacíos*; sus verdades han de ver verdades formales, no *materiales*. Si expresamos en lógica simbólica la contradicción, diremos: 'p. p', lo cual constituye una expresión meramente formal, por completo independiente de que 'p' signifique, valga el caso, "llueve", y de que 'p' signifique "no llueve". Es lo que ocurre con los silogismos, formalmente considerados. Podemos decir la mayor barbaridad o mentira desde el punto de vista material, pero esa mentira material podrá poseer *verdad formal*. Podemos decir: "Si todos los gorilas son caballos, y todos los caballos tienen cinco patas, entonces todos los gorilas tienen cinco patas". Como se ve, ello es un disparate desde el punto de vista de la verdad material, porque nunca se ha visto un gorila con cinco patas; pero formalmente, el razonamiento es correcto, es lógicamente correcto: se trata de una deducción.

Ahora bien, el método dialéctico no funciona así. No puede ser reducido (aunque se han hecho intentos para ello) a una terminología meramente formal. Las contradicciones de que habla la dialéctica no son contradicciones en el estricto sentido de la palabra. La burguesía y el proletariado no se contradicen entre sí de la misma forma como se contradicen las proposiciones "llueve" y "no llueve". Se contradicen *históricamente*, por lo cual sería realmente más correcto decir que se trata de *opuestos antagónicos, opuestos históricos en lucha*, que tienden a negarse el uno al otro, pero no como se niegan entre sí dos proposiciones, sino como se niegan y combaten las clases sociales en pugna. A este respecto, podemos señalar dos clases de errores que se suelen cometer cuando se habla del método dialéctico; errores que se comenten, tanto cuando se trata de defenderlo, como cuando se trata de atacarlo.

Del primero de estos errores ya hemos hablado en parte. Es el error interpretativo que, según dijimos, parte de Engels y desemboca en nuestro siglo, cuando el movimiento socialista triunfante creyó conveniente estatuir una doctrina marxista oficial, transmitida a través de toda clase de manuales, fenómeno que alcanzó su apogeo en la época de Stalin. Este error consiste, como decíamos antes, en convertir a la dialéctica en un *sistema* filosófico dotado de leyes universales, "verdaderas" más allá de toda consideración histórica. Este sistema, inventado por Engels y repulido en nuestro siglo, es lo que se conoce con el nombre de "materialismo dialéctico", término que jamás ideó el propio Marx y que, sin duda, le habría resultado inadecuado, no porque él no se considerase materialista o dialéctico, sino por las implicaciones filosóficas y metodológicas que tal "sistema" implica. Si se acepta, con el "materialismo dialéctico", que la totalidad del universo se guía por leyes dialécticas, entonces habrá que formular estas leyes al modo como los físicos formulan las leyes de los cuerpos celestes: mediante procedimientos matemáticos. Ahora bien, al aceptarse lo anterior habrá que vaciar a la dialéctica de todo contenido histórico; pero entonces se entrará en contradicción con la doctrina original de Marx, para quien la dialéctica, en lugar de ser un sistema de explicación de "todo cuando hay", era un método *tan sólo aplicable a la historia* y no susceptible de ser formulado en términos matemáticos, es decir, vacíos. Menos aún era susceptible de ser formulado ese método mediante la simbología lógica. El problema, es justo advertirlo, fue suscitado por el propio Marx, quien juzgó conveniente no modificar cierta terminología heredada de la lógica y la fenomenología de Hegel. Así Marx nos habla de la *contradicción* existente entre la burguesía y el proletariado, con lo cual siembra la sospecha de que el método dialéctico es susceptible de ser formalizado y convertido en una suerte de axiomática a partir del principio de no-contradicción. Si Marx hubiese hablado de antagonismos y opuestos his-

tóricos, y si hubiese rechazado de plano la ambigua terminología hegeliana, es posible que se hubiesen evitado algunas de las deformaciones que posteriormente sufrió su doctrina. Lo mismo ocurre cuando, a la manera de Hegel, nos dice fórmulas tales como aquella de que el capitalismo lleva en sí su propia negación, la cual sería una "negación de una negación", es decir, la "afirmación" en que se supone consistirá el socialismo. No es que nosotros debamos ver una falacia en tal razonamiento; para nosotros es una verdad predictiva que el capitalismo tienda a descomponerse y que el mundo se irá volviendo progresivamente socialista. Pero sí debemos advertir que la terminología hegeliana empleada por Marx conduce a equívocos; y el principal de estos equívocos consiste en la creencia de que, por tratarse de un movimiento histórico necesario, que obedece a las leyes internas de la sociedad capitalista, ese movimiento debe ser formulado como si se tratara de leyes lógicas universales, tales como las celebérrimas "leyes" de la transformación de la cantidad en cualidad o la ley de la negación de la negación, que por otra parte han demostrado, en cuanto leyes, servir de muy poco. Los ejemplos que aportaba Engels a este respecto han demostrado, como ya dijimos, ser falsos y carentes de consistencia científica. Por eso, la esencia del método dialéctico de Marx era su comprensión de la historia, y la formulación de la misma *en términos de ciencia social*. Otra cosa muy distinta es que Marx, en sus obras económicas, razonara matemáticamente para deducir, por ejemplo, la tasa de plusvalía; pero lo dialéctico en este caso no es el razonamiento matemático, sino el razonamiento mediante el cual se descubre que la plusvalía es socialmente la enemiga número uno de la clase obrera, la cual, en razón de la explotación de que es objeto, se opone históricamente a la clase que es dueña del capital. El razonamiento matemático para deducir las "ganancias" que produce el capital de una empresa lo puede hacer cualquier economista burgués; pero lo que no puede hacer cualquier economista

burgués es lo que sí hacía Marx: descubrir, detrás de las "ganancias" del capital, la estructura oculta de la plusvalía; y descubrir, detrás de esa especie de "poder misterioso" que tiene el capital para producir más capital, el trabajo humano, el trabajo social de la clase productora. La ganancia del capital aparece así, dialécticamente, opuesta a la clase productora de capital; el capital mismo aparece en perfecta oposición dialéctica al trabajo. El método dialéctico sirve, pues, para la comprensión sociológica de los fenómenos que ocurren en una etapa histórica determinada. No hay leyes dialécticas aplicables por igual a cualquier época histórica. Si Marx, en lugar de analizar la sociedad capitalista, hubiese analizado la sociedad griega antigua, habría tenido que descubrir un tipo de contradicciones sociales muy distintas, pues evidentemente no es lo mismo la oposición de burguesía y proletariado industriales, que la oposición que pudiese haber entre los ciudadanos atenienses y la masa de esclavos que constituían el aparato productivo. La "contradicción" no era la misma.

El otro error que se ha cometido al enjuiciar el método dialéctico de Marx puede ser tipificado mediante el caso de un representante de las tendencias logicistas contemporáneas. Nos referimos a Karl Popper, quien, además de dedicar cientos de páginas en *Open Society* a destruir minuciosamente lo que él llama el "historicismo" de Marx, dedica todo un ensayo a la destrucción de la dialéctica como método. El ensayo figura en su obra *El desarrollo del conocimiento científico,* y vale la pena que nos detengamos un poco a considerar el tipo de argumento que allí se utiliza contra la dialéctica. A fin de no entrar en ciertos tecnicismos lógicos que Popper utiliza, trataremos de formular la argumentación del modo más sencillo posible, aunque será forzoso acudir a ciertas fórmulas de la moderna lógica matemática.

Popper nos dice lo siguiente. Admitamos que la dialéctica es un método lógico; podrá, entonces, formularse de acuerdo a la terminología lógica más estricta. Los dialéc-

ticos nos dicen que los fenómenos históricos se producen mediante una cadena de contradicciones. Es decir, para los dialécticos las contradicciones son sumamente fecundas. Así, para Marx, la contradicción entre el capital y el trabajo, o sea, entre burguesía y proletariado, producirá inevitablemente una revolución social que desembocará en la formación de una nueva sociedad, la sociedad socialista, y culminará con la formación de la sociedad comunista. Ahora bien, dice Popper no sin cierta ironía, veamos si desde el punto de vista estrictamente lógico la contradicción resulta ser tan fecunda. La contradicción más simple es decir: ‘p. p’, o sea afirmar al mismo tiempo ‘p’ y ‘no p’ que es como afirmar al mismo tiempo, y con respecto a lo mismo, que “llueve” y “no llueve”. Si esta contradicción es fecunda, ello se probará colocándola en situación de implicación, esto es:

$$(p \cdot \bar{p}) \rightarrow (x)$$

Desde el punto de vista formal, una contradicción puede implicar cualquier cosa, porque cualquiera que sea el valor que se le asigne a la variable ‘x’, siempre el resultado de la operación lógica de implicación será tautológico, o sea, verdadero en todos los casos. ¿Por qué? Porque se necesita que el antecedente de la implicación tenga al menos un valor de verdad que, combinado con un valor de falsedad en el consecuente, dé como resultado un valor de falsedad. Pero, como en una contradicción todos los valores son falsos, entonces no podrá producir jamás ningún valor falso al combinarse en implicación con la variable ‘x’, cualquiera que fuese el valor que le asignamos a ésta. Una contradicción implica, pues, cualquier cosa. De donde concluye Popper: si una contradicción implica cualquier cosa, ello significa que en realidad no implica nada. O, en todo caso, le sirve a los dialécticos para deducir cualquier cosa, sea comunismo o socialismo, con la mayor libertad y falta de seriedad científica.

Es cierto que, desde el punto de vista estrictamente lógico, una contradicción implica cualquier cosa. Pero precisamente aquí reside la falacia de Popper. *Marx nunca habló de contradicciones en un plano estrictamente lógico, sino en un plazo histórico material.* Puede admitirse que, en buena lógica, es incorrecto el empleo que Marx hacía del vocablo "contradicción". Pero, en todo caso, allí está el aparataje de *El Capital* para demostrar que el interés de Marx no residía en formular un sistema lógico. Por tanto, cuando Popper se enfrenta a las contradicciones, de que Marx hablaba, como si se tratase de contradicciones estrictamente lógicas, se olvida por completo de todo el contenido de *El Capital*. Popper tendría que demostrar que es falsa la oposición histórica de burguesía y proletariado para poder negar con eficacia la validez del método dialéctico de Marx. Por eso decíamos antes que el método dialéctico no debe ser visto como un método lógico según los términos de la lógica formal, pues, de ser visto así, se corre el riesgo de caer bajo refutaciones al estilo de Popper. Por cierto que Popper cae él mismo en una flagrante contradicción al enjuiciar globalmente la teoría marxista. Dice Popper que esta teoría no es científica, sino más bien literaria, o metafórica, porque, según él, se compone de profecías bíblicas y de "teorías conspiracionales" de la historia. Sin embargo, Popper, en otro artículo de su libro, cuando intenta describir el carácter de una teoría científica, indica como su rasgo fundamental la *refutabilidad*. Una teoría es científica en la misma medida en que es refutable; nadie se va a ocupar de refutar a un poeta, pero sí en cambio tiene sentido refutar a un Ptolomeo, como lo hizo Copérnico. Lo malo es que Popper, después de negarle el carácter de ciencia al marxismo, se de ica profusamente a refutarlo. Entonces, nosotros podríamos devolverle su razonamiento de esta manera: si la medida de la ciencia es su refutabilidad, y si Popper se dedica a refutar el marxismo, entonces, según Popper, el marxis-

mo tiene que ser una ciencia; luego, es falsa la afirmación de Popper según la cual el marxismo no es una ciencia.

5. *El problema de la totalidad: Orden lógico y Orden histórico*

Otro problema relacionado íntimamente con el método de Marx es el que viene implicado en el concepto de *totalidad*. Con este problema ocurre más o menos lo mismo que con el problema de la dialéctica, al cual venimos de echarle una ojeada. Esto es: se ha hablado y se ha escrito tanto y tan diverso sobre el concepto de totalidad, que se ha terminado por enredarlo hasta tornarlo irreconocible. Los marxistas, por un lado, y más tarde los estructuralistas, han hollado este difícil terreno y han producido una cantidad inimaginable de matices, los cuales no estarían mal, si no fuera porque los demasiados matices desfiguran el rostro de los problemas. De nuevo, por tanto, ensayaremos reconstituir el problema según los términos originales de Marx, quien siempre fue y será más claro y hondo que todos sus intérpretes, en especial los "marxistas".

Para comenzar con justicia, habría que hacer entre los marxistas algunas excepciones. Por ejemplo, la que constituye Geor Lukács con su libro *Historia y conciencia de clase*, donde el problema de la totalidad es tratado con especial agudeza y precisión. Lukács nos dice, en uno de los ensayos allí dedicados a Rosa Luxemburgo, una frase sorprendente: "Lo que caracteriza al método marxista no es el énfasis en los motivos económicos, sino el punto de vista de la totalidad". Con esta proposición, que tanto costó a Lukács (hasta el punto de crearle a él mismo una cierta mala conciencia con respecto a su libro de 1923), se da al traste con todo ese presunto "economicismo" del que tanto se ha acusado a Marx. Y al mismo tiempo se brinda la pista más segura para comprender la verdadera esencia del método de Marx. Esa esencia es *el punto de vista de la totalidad*.

Comencemos por rechazar el economicismo, rechazo que es indispensable para poder pensar con la debida seriedad el concepto de totalidad, y el papel que juega dentro de la teoría marxista de la sociedad. Preguntémonos: ¿por qué Marx, para analizar la sociedad capitalista y reconstruirla teóricamente, juzgó como lo más apropiado escribir obras *económicas*, libros de economía política? Esto tiene su respuesta, y nos la proporciona el mismo Lukács. La sociedad capitalista es en sí misma una sociedad basada en las relaciones monetarias; por primera vez en la historia las relaciones económicas *han aflorado hasta la superficie de la sociedad y se han hecho visibles*. Esta es la razón, el fundamento ontológico, de que una teoría del capitalismo haya tenido que ser una teoría económica. La sociedad en que vivió Marx, que es sustancialmente la misma que nosotros estamos viviendo, es una sociedad centrada en el dinero; su estructura económica se presenta como su estructura total. Acusar de economicista a Marx es como acusar a Freud de pansexualista, cuando Freud no hizo sino diagnosticar un fenómeno de los tiempos presentes, tiempos en los que la relación sexual está cambiando de tono y en los cuales se está llevando a cabo una revolución sexual. Marx hizo algo parecido; realizó el diagnóstico de una sociedad basada en la relación monetaria, y dictó su sentencia, que reza así: "En la Edad Media existía en Alemania un tribunal secreto, la Santa Vehmex. Cuando una casa era marcada con una cruz roja, se sabía que su propietario había sido condenado por ese tribunal. Todas las casas de Europa llevan ahora la misteriosa cruz roja. El juez es la historia; el ejecutor de la sentencia, el proletariado". *(People's Paper,* 19 de abril de 1856).

En anteriores modos de producción el factor económico, la producción y mantenimiento de la vida humana, también existía, y también, sin duda, constituía la base sobre la cual estaba constituido todo el aparato social. La relación económica siempre ha sido la relación funda-

mental, lo mismo que la relación sexual. Marx inventó el hambre, Freud inventó la libido, y ambos dieron en el clavo, porque tuvieron suficiente genio como para diagnosticar en el ser humano sus apetencias fundamentales, que son el hambre y el instinto sexual. Sin embargo, cuando nos representamos épocas tales como la Edad Media, solemos pensar que el motivo fundamental de la existencia no era de carácter económico, sino que era, valga el caso, de carácter religioso, teológico. Pero nunca se podrá examinar seriamente a la Edad Media si no se estudia la relación económica de la servidumbre, esto es, el sistema según el cual el dueño de la fuerza de trabajo debía trabajar la tierra durante unos cinco días a la semana, y destinar el producto (la *corvée)* al señor feudal, en tanto que los dos días restantes debía trabajarlo para sí mismo, para su propia manutención y para la de su familia.

En la época capitalista lo fundamental es el dinero, la universalización de las relaciones mercantiles. Ya sabemos que el dinero, como tal, existe desde que se acuñó la primera moneda de oro en Lidia, Asia Menor, hacia el 650 antes de Nuestra Era. Pero lo interesante del capitalismo, en cuanto formación social, es que en él el dinero se ha convertido en la relación fundamental de la existencia. Todas las cosas han sido reducidas a su valor de cambio, entendiendo por tal el valor del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías, que son las grandes representantes del dinero, como el dinero lo es con respecto a ellas.

De modo, pues, que una teoría del capitalismo tenía que ser una *teoría económica*, que comprendiera desde sus raíces al valor de cambio, al dinero como suprema mercancía y a las relaciones mercantiles como las únicas relaciones humanas posibles. Una teoría del capitalismo debía hacer énfasis en el carácter extremadamente fetichista, supersticioso, que ha adquirido el dinero en la sociedad humana; un carácter tan marcado y hondo que hoy es difícil hallar a nadie que no piense en el dinero

como en un mal necesario de la humanidad. Los mismos países socialistas basan sus relaciones humanas en torno al dinero. Es cierto que en la antigüedad, en la época helenística, cundía el grito siguiente: *¡chremata aner!*, o sea: su dinero es el hombre; pero nunca como ahora la relación monetaria había penetrado hasta los últimos intersticios de la mente humana. La sociedad se ha constituido de tal modo que hay que pensar en el dinero para poder vivir en ella. Sobre este punto insistiremos más adelante.

No es, pues, de extrañar que la teoría de Marx acerca de la sociedad viniese estructurada sobre una teoría económica. Ello no representa ningún "economicismo" teórico, sino por el contrario, la respuesta teórica adecuada de un científico dedicado a analizar la sociedad capitalista.

El rechazo del economicismo nos conduce por esta vía a nuevas perspectivas. La principal de ellas es la perspectiva de la totalidad. Marx no era un economista, ni un sociólogo, ni un filósofo, ni un jurisconsulto, ni un historiador, ni un literato: era todas las cosas al mismo tiempo. Había eliminado la división del trabajo de su propia esfera personal. Fue un científico omniabarcante. Pero ello no ocurrió así tan sólo por un afán renacentista de aparecer como el erudito en todo; ello ocurrió así porque la idea principal de Marx, al analizar la sociedad humana, era la idea de totalidad. Esto es, no hacía lo que suelen hacer nuestros modernos sociólogos: dedicarse a examinar mediante encuestas algún aspecto parcial de su sociedad. El se dedicó a examinar todo cuanto fuera posible. Lección que deberían, por cierto, aprender los científicos sociales de nuestro tiempo, que dividen en las universidades, de modo francamente absurdo, los estudios sociales en estudios económicos, estudios sociológicos, estudios administrativos, estudios antropológicos, etc.

La primera forma, pues, en que debemos encarar la concepción metodológica marxista de la totalidad es la

que se refiere *a la ciencia social misma,* considerada no como un saber compartimentado, fragmentado, sino como una ciencia unitaria de la sociedad; ciencia que comprende aspectos económicos, sociológicos, antropológicos, etc., pero en la que estos aspectos no figuran como "disciplinas" separadas, sino tan sólo como las facetas de un mismo problema y una misma ciencia: la ciencia social. Se elimina así, dentro de esta ciencia, el principio de la división del trabajo. Ello no quiere decir, por supuesto, que cada científico social deba tener un perfecto conocimiento de todos aquellos aspectos: la literatura sobre ellos es hoy tan fabulosamente grande, que no daría tiempo toda una vida para abarcar tan siquiera una tercera parte. Lo que se quiere decir con "eliminar la división del trabajo dentro de la ciencia social" es que cada científico social debe adoptar *el punto de vista de la totalidad,* aun cuando su objeto de estudio sea muy especializado. El caso de los estudios estadísticos es paradigmático. El estadista puede llegar a verdades parciales que, desde el punto de vista de la totalidad social, resultan ser falsedades absolutas. Así, —para citar un caso ya célebre—, estudios estadísticos de los ingresos de la población venezolana señalan "una renta" *per capita* bastante alta, lo que podría hacer suponer a cualquier desprevenido que el ingreso de cada venezolano es alto. En cambio, el punto de vista de la totalidad nos dice que la renta venezolana no se distribuye en realidad *per capita,* sino *por grupos sociales;* hay inmensos grupos humanos cuya renta es ínfima, y en cambio hay grupos reducidísimos que absorben casi todo el patrimonio de la renta, como es el caso de las grandes familias capitalistas venezolanas.

Esto es precisamente lo que trata de evitar el método de Marx. Él añadía, al análisis económico, el análisis sociológico y el análisis ideológico. Si descubría, por ejemplo, que la estructura última del sistema capitalista puede formularse económicamente como ley de la plusvalía, esa misma ley, según el método de Marx, debía también

formularse sociológicamente como lucha de clases, esto es, como la explotación de la fuerza de trabajo por parte del capital; y también debía analizarse ideológicamente, porque, por ejemplo, la ideología jurídica es la encargada de sacralizar en contratos aparentemente justos una relación que, en su estructura, es de explotación. De ahí que *El Capital* de Marx haya causado siempre profunda irritación en los círculos científico-sociales burgueses, para quienes ese tipo de análisis carece de seriedad, porque no es especializado. Para la ciencia social burguesa, el sociólogo que se dedica a encuestas debe dedicarse toda su vida a hacer encuestas y perfeccionarlas, para que otros las trabajen, sin preocuparse en lo más mínimo de la utilización que se hará de tales encuestas. Es la misma mentalidad de división del trabajo que existe en las modernas empresas comerciales capitalistas, y que existía ya desde la época de la manufactura, en el siglo XVIII, a saber: la parcelación o fragmentación de los trabajadores; en una empresa moderna, cada quién tiene asignada una labor específica, y nadie, salvo los directivos (algunos directivos), posee el secreto de lo que ocurre en la empresa como totalidad. Y aun así, a pesar de que cada capitalista dueño de una empresa posea el secreto de la totalidad de su empresa particular, es característico del mundo de las grandes corporaciones actuales el que éstas se desentiendan de la totalidad social en que están insertas. Es lo que nos hablan con tanto propiedad Baran y Sweezy en *El capital monopolista,* uno de cuyos capítulos está precisamente destinado a delinear lo que ellos llamaban "racionalidad parcial *versus* irracionalidad total". Es decir, una empresa o Corporación que se dedique a fabricar jabones es en sí misma, de acuerdo a sus estructuras actuales, un imponente edificio de racionalidad interna: todo allí está calculado matemáticamente, empezando por las ganancias de la empresa. Sin embargo, esa empresa es profundamente irracional en cuanto a la totalidad del sistema social, porque con toda probabilidad no llenará una necesidad real de una sociedad en la

que hay miles de marcas de jabones: lo único que llenará es su propia necesidad comercial, para lo cual *inducirá* falsas necesidades en el público consumidor.

De modo, pues, que el principio metodológico de la totalidad tiene, en la sociedad capitalista, un fundamento ontológico, una apoyatura en la realidad. Si la ciencia social burguesa no adopta el punto de vista metodológico de la totalidad, ello se debe a intereses reales, a intereses ontológicamente fundados, que pueden simbolizarse en el caso de las empresas capitalistas. En cambio, el fundamento ontológico a que aspira la metodología marxista de la totalidad no es otro que una sociedad donde la producción esté dirigida a la satisfacción de las necesidades humanas y no a la satisfacción de las necesidades del mercado; o sea, los jabones no se producirán según el principio de la competencia entre los diversos productores, sino según el principio de las necesidades de la sociedad.

Por esa razón, una sociedad realmente comunista encarnaría en sí misma, ontológicamente hablando, lo que por el momento no es sino un principio metodológico introducido por Marx en la ciencia social.

Ello no quiere decir que en la actual sociedad capitalista no exista una homogeneidad estructural. El hecho de que se presente como un conjunto inarmónico, donde la racionalidad de la producción se enfrenta mortalmente a la irracionalidad de la distribución, no significa que no constituya esta sociedad un todo. Es un todo estructural, como en el fondo lo es cualquier otra formación social. Por tanto, es susceptible de ser estudiada desde el punto de vista de la totalidad. Decía Lukács que la sociedad capitalista presenta una gran homogeneidad, y que ontológicamente constituye una totalidad. Pero la gran paradoja de la sociedad capitalista es que ella segrega una ideología según la cual los diversos planos que constituyen la sociedad (plano estructural, plano sobre-estructural) son planos "separados" entre sí. Según tal ideología, el mundo de las ideas filosóficas, por ejem-

plo, está por completo separado del mundo de la producción material; la ideología misma, como tal, es presentada como un fenómeno independiente, como un reino espiritual por completo divorciado de cuanto ocurre en la estructura socio-económica. Pero el método marxista de la totalidad se opone precisamente a tal ideología; opone la ciencia descubridora a la ideología dominante para poner al desnudo la homogeneidad y trabazón estructural de los diversos planos de la sociedad; incluso, si habla de "planos" lo hace en un sentido meramente metafórico, como cuando Marx hablaba de las "superestructuras", término que, según he intentado demostrar en otra parte (Cf. mi libro sobre *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971), no es más que una metáfora. El método marxista de la totalidad considera que todas las manifestaciones de una sociedad forman un enrejado estructural, y que ningún "plano" o "aspecto" de la sociedad puede explicarse definitivamente si no es puesto en relación con el conjunto del cual forma parte. Este punto de vista fue demostrado con gran vigor teórico por Lukács en su célebre libro de 1923, *Historia y conciencia de clase*, donde, como antes decíamos, se esgrime la tesis nada ortodoxa de que el método marxista se caracteriza, no por un énfasis en los motivos económicos, sino por adoptar para la ciencia social el punto de vista de la totalidad.

Nos falta ahora, para completar este esquema del papel del concepto de totalidad dentro del método de Marx, abordar el punto de vista relativo a la ejecución misma, *la puesta en práctica de aquel concepto en la obra de Marx.* Tomaremos como paradigma teórico *El Capital*, visto como el terreno donde se realiza el método y donde se lo aplica más allá de toda consideración propiamente metodológica. Y como texto teórico de metodología acudiremos a la exposición que hizo Marx en 1857, cuando escribió la *Introducción* a los *Grundrisse* o *Fundamentos de la crítica de la economía política.*

¿Cuál es el método correcto de la economía política?, se pregunta allí Marx. Su respuesta a esta pregunta cen-

tral nos interesa en alto grado. Trataremos de esquematizarla en sus puntos principales, olvidando otros detalles que no hacen sino ilustrar a los primeros.

1. Aparentemente, nos dice Marx, el buen método sería comenzar por lo real y concreto, por ejemplo, por la población. Pero este método envuelve una falacia. La población, algo aparentemente tan concreto, no es más que una abstracción si nos olvidamos, por ejemplo, de su estructuración en clase sociales. Las clases sociales, a su vez, serán una abstracción si dejamos de lado los elementos que las posibilitan, a saber, el trabajo asalariado, el capital, etc. El capital y el trabajo asalariado, por su parte, suponen, para su análisis, el examen del intercambio, la división del trabajo, etc. Y así sucesivamente, hasta llegar a categorías cada vez más simples. "De modo, pues —nos dice Marx—, que si yo comenzase por la población me haría una representación caótica del conjunto". Parece entonces más adecuado hacer el viaje teórico hacia categorías cada vez más simples, para, a partir de ellas, hacer el viaje inverso y llegar a complejidades tales como la población. El movimiento teórico debe ser, pues, de lo simple a lo complejo. Pero no se confunda este movimiento con el que va de lo abstracto a lo complejo, ya veremos por qué. Lo cierto es que el método que va de lo simple a lo complejo es, dice literalmente Marx, "el método científicamente exacto".

2. Lo concreto, o sea, cosas como la población, aparece así, en el pensamiento, no como el punto de partida, sino como "el resultado" o "el proceso de la síntesis". Lo cual no debe hacernos olvidar, recuerda Marx, que lo concreto real —por ejemplo, la población— es el verdadero punto de partida, de acuerdo al principio materialista de que es lo real lo que determina a lo ideal y no al revés. Pero Marx nos advierte con igual energía que el método de la economía política, en cuanto ciencia que pretende exponer en su conjunto la estructura de la sociedad capitalista, no puede partir de lo concreto

real, sino de lo que él llama lo *concreto pensado (Gedankenkonkretum)*. Esto sucede así porque, dice Marx, "el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento, sino la manera de apropiarse de lo concreto, y reproducirlo en tanto que concreto pensado". En otras palabras, si *El Capital* comienza por una categoría simple, la mercancía, comienza por una abstracción, y mediante ella se va apoderando progresivamente de categorías más complejas, más concretas. Pero Marx prefiere llamar por eso, a esas categorías simples, de las cuales se parte, "concretos-pensados". ¿Por qué?

3. Ello se debe, nos dice Marx, a que "el concreto pensado se presenta como *totalidad concreta* en tanto que totalidad pensada". "La totalidad, tal como aparece en el espíritu como un todo pensado, es un producto del cerebro pensante, el cual se apropia del mundo de *la única manera posible,* manera que difiere de la apropiación de ese mundo por parte del arte, la religión o el espíritu práctico". Es decir, el arte, por ejemplo, tiene como método apropiarse del mundo intentando una reproducción plástica de él; la religión tiene como método la simbología espiritual y los valores de la moralidad; y el espíritu práctico se apropia del mundo directamente, tomando el toro por los cuernos, o tomando la Bastilla. Ahora bien, el método que tiene le economía política de apropiarse del mundo es la abstracción, o mejor dicho, la reproducción del mundo en concretos de pensamientos; concretos que deben asumir la forma de totalidades concretas. De ahí la enorme importancia del concepto de totalidad dentro de la ciencia social marxista. Se parte de una totalidad teórica para llegar a la totalidad práctica. Se parte, por ejemplo, de la mercancía, para llegar a las clases sociales, que son, por cierto, el alfa y el omega de *El Capital,* al menos en el estado en que quedó después de la muerte de su autor. Pero el hecho de que la ciencia social deba partir metódicamente de una totalidad teórica no quiere decir,

recordémoslo una vez más, que ella sea el punto real de partida. De lo que se trata aquí es de diferenciar el método de investigación del método de exposición. En el método de investigación, uno puede partir de lo concreto real: la población, las clases, la distribución del ingreso, etc.; pero en el método de exposición es preciso partir de totalidades teóricas, y hacer prácticamente el viaje al revés.

Y es que, dentro del método de Marx, no es lo mismo el *orden lógico* de las categorías económicas que su *orden histórico*. Según el orden histórico, la categoría "mercancía" es, con mucho, anterior en el tiempo a la constitución de una sociedad capitalista; igual ocurre con la división del trabajo y la propiedad privada. Sin embargo, según un orden lógico, para entender estructuralmente a la sociedad capitalista hay que comenzar por la mercancía, pues es en la sociedad capitalista donde la *forma* mercancía ha alcanzado *su pleno desarrollo,* al igual que la división del trabajo y la propiedad privada. Por eso dice Marx que "aunque históricamente la categoría más simple puede haber existido antes que la categoría más compleja, ella puede pertenecer, en su completo desarrollo intensivo y extensivo, a una forma de sociedad compleja, mientras que la categoría más concreta estaba más desarrollada en una forma de sociedad menos desarrollada". El trabajo es tan viejo como el mundo, pero el trabajo como categoría sólo alcanza su máximo desarrollo en la sociedad capitalista. Entonces, el método científicamente correcto debe partir de él. Orden lógico y orden histórico no se corresponden. Nosotros podríamos decir, por ejemplo, que una exposición *histórica* del subdesarrollo debe comenzar por el estudio del mercado mundial de hace varias centurias, cuando la expansión colonialista europea; sin embargo, si seguimos el método de exposición sistemática y lógica de *El Capital*, deberíamos comenzar por analizar la categoría más simple de todas, que podríamos acaso denominar *la mercancía dependiente,* en la medida en que la fuerza de trabajo

empleada para producirla es no sólo explotada a secas por el capital, sino por un preciso capital cuyo centro de acción está en zonas del mundo —las zonas desarrolladas— de las cuales depende la fuerza de trabajo de la zona subdesarrollada.

Así, pues, el movimiento metodológico de Marx consiste en partir de categorías simples, que se presentan —o deben presentarse, en una ciencia social que aspire a comprender la sociedad— como *totalidades* concretas de pensamiento, destinadas a reproducir la totalidad concreta práctica. El método de la economía política debe ser, pues, la *abstracción;* pues, como nos lo recuerda Marx en el Prólogo de *El Capital,* así como los químicos emplean reactivos y microscopios, nosotros, los científicos sociales, empleamos la abstracción. Una abstracción que, sin paradoja, se presenta al pensamiento como *totalidad concreta.*

6. *Estructura y apariencia social. La ideología y su relación con el método de Marx*[96]

El concepto de ideología, tomado en su sentido más riguroso (que lo liga estrechamente al concepto de falsa conciencia), ofrece en la obra de Marx una importante faceta metodológica. La ideología, en oposición epistemológica a la verdad, guarda una nítida simetría con una oposición que aparece constantemente en las grandes obras económicas de Marx, a saber, la oposición entre lo que él llama "apariencia social" o "formas de aparición" de lo social, y lo que también él llama "estructura social".

El ideólogo se caracteriza por hacer pasar por estructura de la realidad social aquello que no es sino una mera apariencia fenoménica. Esto envuelve todo un grave problema de teoría del conocimiento e incluso de teoría

96. Utilizamos en esta parte un fragmento de nuestro ensayo "Teoría marxista de la ideología", publicado en el volumen *Teoría y práctica de la ideología,* ed. Nuestro Tiempo, México, 1971.

de la verdad, que no podemos aquí sino tocar muy someramente. El criterio general de la verdad, en Marx, era pragmático, tal como se desprende de sus *Tesis sobre Feuerbach*. La práctica es el criterio último de la verdad. Pero en el examen de la práctica histórica (para limitarnos sólo a las ciencias sociales) se entrecruzan diversos elementos que es preciso analizar. Estos elementos son los que, con vocabulario de Marx, pueden llamarse "estructura" y "apariencia". La realidad social tiene una apariencia, como dijimos antes, una "fachada ideológica", que es preciso no confundir con la estructura social. Es característico del ideólogo practicar, a veces deliberadamente, esa confusión, y presentar así como la verdad o fundamento estructural de la sociedad lo que no es sino su apariencia ideológica.

El concepto de ideología tiene, pues, una vertiente metodológica de considerable importancia dentro del método general de la ciencia marxista. Como lo dice Godelier en su ensayo antes citado, Marx concibió obras como *El Capital* en términos de estructuras, así como también es estructural (no digamos ya, como Godelier, "estructuralista") su concepción general de la historia y la sociedad. Dentro de esta concepción estructural juega un papel complementario y de primer orden el concepto de apariencia ideológica. Se trata de una apariencia "ideológica" no porque los fenómenos sean en sí mismos, en su nuda materialidad, "ideológicos", sino porque en la historia, ciertas clases sociales se han empeñado en hacer pasar por real estructura social lo que no es sino apariencia, con lo que ésta toma *eo ipso* un carácter ideológico. El método científico tiene, para Marx, una misión expresa: distinguir las estructuras sociales de sus apariencias ideológicas, poner sobre sus pies todo ese mundo "encantado e invertido" que los ideólogos presentan cabeza abajo; esto es, subrayar el carácter determinante de la estructura y el carácter determinado de la apariencia.

El hombre corriente de la sociedad capitalista, el hombre que trabaja y no sabe bien para quién trabaja, el hombre que llega a creerse justamente remunerado por el salario que le dan e ignora que buena parte de su fuerza de trabajo la entrega gratis, este hombre nada en la inconciencia ideológica generalizada en este tipo de sociedad. Por eso, cuando le preguntan qué es la sociedad se limita a señalar la fachada ideológica de ésta: la sociedad, dirá, es el Estado, son las leyes, son los derechos y los deberes, las instituciones, la cultura, la vida política. Pero raras veces se le ocurrirá pensar que todo ese aparato que él llama "sociedad" no es sino la expresión ideológica de una realidad más profunda, que es aquella en la que él mismo se encuentra inmerso cuando entra en relaciones de producción para hallar su subsistencia. Está en el corazón mismo de la estructura social, y si le es difícil darse cuenta de ello es precisamente por ser sujeto actuante. De allí que Marx dirigiera toda su ciencia, en último término, a esta clase que, de puro tener cerca su propia explotación, no la veía; destinó su ciencia a hacer comprender a las clases explotadas la diferencia que hay entre concebir el trabajo propio como trabajo pagado por el salario y concebirlo como trabajo explotado y productor de plusvalía.

El Capital, así como la *Crítica de la Economía Política* y los *Grundrisse*, están plagados de esta distinción entre estructura y apariencia social, esto es, entre aspecto real y aspecto ilusorio, ideológico; entre *Struktur* y *Erscheignungsform*, para decirlo con una de sus contraposiciones más frecuentes. Ya vimos anteriormente que, como principio científico general, figura en Marx el siguiente: "Toda ciencia sería superflua si la apariencia de las cosas coincidiese directamente con su esencia". (La palabra "esencia" no debe entenderse aquí en el sentido filosófico de "ser" o *quidditas*, sino en el de estructura: relaciones reales fundamentales. Marx rechazaba expresamente, desde la época de *La ideología ale-*

mana y el Manifiesto Comunista, el significado filosófico tradicional de "esencia"). La misión de la ciencia es, pues, saber en primer término que la estructura de la realidad no es lo que "aparece", y mucho menos en el caso de la realidad social. Veamos algunos otros ejemplos de este método de Marx.

Refiriéndose al perfeccionamiento de la teoría del valor por él realizado, escribe Marx: "La determinación de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material. Nos indica Marx dos cosas de gran importancia: que una teoría científica puede destruir una apariencia social que encubre ideológicamente una explotación social, y que, sin embargo, no basta este descubrimiento teórico para destruir realmente la explotación: la forma material de ésta sólo se destruye prácticamente. Es un aviso muy claro para los que piensan que pueden acabar con el capitalismo con sólo destruir la ideología capitalista.

En unos borradores, conservados fragmentariamente y al parecer destinados al Libro I de *El Capital,* escribe Marx: "La simple relación entre compradores de mercancías implica que éstos intercambian sus propios trabajos encarnados en diferentes valores de uso. La compra y la venta de la fuerza de trabajo, como resultado permanente del proceso de producción capitalista, implican que el obrero debe, sin cesar, volver a comprar una parte de su propio producto a cambio de su trabajo viviente. Así se disipa la apariencia de una simple relación entre poseedores de mercancías. Esas continuas compras y ventas de la fuerza de trabajo y la constante confrontación de la mercancía producida por el obrero mismo, como comprador de su fuerza de trabajo y como capital constante, aparecen solamente como la forma que media-

tiza el sometimiento del obrero al capitalista, y el trabajo viviente como simple medio de conservación y acrecentamiento del trabajo materializado convertido en fuerza autónoma frente a él (...) La constante renovación de la relación de compra y venta no hace sino asegurar la continuidad de la relación específica de dependencia y le da la apariencia engañosa de una transacción, un contrato entre poseedores de mercancías, iguales en derecho y libremente enfrentados". Ahora bien, cuando el capitalista o sus representantes teóricos, los economistas, presentan la relación capital-trabajo como un simple contrato, una inocente y legal transacción (en lo cual los apoya todo el sistema jurídico) entre poseedores de mercancías, no hacen sino encubrir ideológicamente, bajo una apariencia engañosa, la estructura real de las relaciones productivas. Hacen aparecer como cosa normal y corriente el hecho de que el trabajador, después de vender su única mercancía —su fuerza de trabajo— a cambio de un salario que no cubre su trabajo real, produce mercancías para el capitalista y, más tarde, cuando esas mercancías están en proceso de circulación, él mismo, su productor, tiene que comprarlas con el salario ganado por producirlas. Este monstruoso y fantástico proceso de alienación del trabajo aparece, sin embargo, perfectamente justificado ideológicamente por el sistema social.

Y a propósito de valorización del capital en el proceso de circulación, hay en *El Capital* un razonamiento análogo, dirigido contra los economistas: "(...) Lo que la economía política ve es lo que se manifiesta: la acción que ejerce el tiempo de circulación sobre el proceso de valorización del capital, en términos generales. El economista concibe esta acción negativa como positiva, porque son positivas sus consecuencias. Y se aferra más aún a esta apariencia porque cree encontrar en ella la prueba de que el capital encierra una fuente mística de autovalorización, independientemente de su proceso de producción y, por tanto, de la explotación del trabajo, fuente que, según él, fluye en la órbita de la circulación".

Más explícitamente aún practica Marx su método cuando, haciendo hincapié en uno de sus propios descubrimientos económicos, nos explica que los economistas anteriores no veían más que las apariencias existentes en las relaciones entre plusvalía y ganancia: "el hecho de que esta trabazón interna se descubre por vez primera aquí, de que, como se verá por lo que sigue y en el Libro IV, los economistas anteriores, o bien prescindían violentamente de las diferencias entre la plusvalía y la ganancia, la cuota de plusvalía y la cuota de ganancia, para poder retener como base la determinación del valor, o bien renunciaban con esta determinación del valor, a toda base de razonamiento científico, para atenerse a aquellas diferencias manifiestas en la superficie de los fenómenos; esta confusión de los teóricos revela mejor que nada cómo el capitalista práctico, prisionero de la lucha de la competencia e imposibilitado para ahondar en modo alguno debajo de la superficie de sus fenómenos, tiene que sentirse completamente incapaz para captar a través de la apariencia *(Schein)* la verdadera esencia interior y la estructura interna *(innere Gestalt)* de este proceso".

Para no multiplicar demasiado las citas —que podrían, en efecto, multiplicarse fácilmente, ya que se trata de una auténtica constante metodológica de Marx—, terminemos con unas palabras que sirven de síntesis esclarecedora de todo cuanto hemos dicho a este propósito. Se trata de uno de esos "descansos" teóricos en que Marx hace recapitulación general: "Si el análisis de las conexiones reales, internas, del proceso capitalista de producción constituye, como el lector ha podido observar bien a su costa, un asunto muy complicado, y el descubrirlas supone un trabajo muy minucioso; si es obra de la ciencia el reducir los movimientos visibles y puramente aparentes a los movimientos reales e interiores, fácilmente se comprende que en las cabezas de los agentes de la producción y la circulación capitalista surjan acerca de esto ideas que difieren totalmente de estas leyes y que no son

sino la expresión consciente del aparente movimiento. Las ideas de un comerciante, de un especulador de bolsa, de un banquero, son por fuerza ideas totalmente invertidas".

Se ve a las claras aquí la relación entre ciencia e ideología. Estas "ideas invertidas" de que nos habla Marx son las mismas que aparecían en sus textos de *La ideología alemana* y que hemos examinado. Sólo que ahora, manejando un poderoso aparato de análisis económico, nos da ejemplos prácticos, innumerables ejemplos en los que se ve en qué consiste específicamente, pragmáticamente, empíricamente, el falseamiento ideológico. En cuanto a eso de que las falsas ideas del capitalista sobre las leyes económicas son "la expresión consciente del aparente movimiento", ello no es más que una manera de expresar el concepto de falsa conciencia, pues la conciencia del movimiento aparente implica aquí la inconsciencia del movimiento real. Y es esta inconsciencia lo específicamente ideológico. Decía Freud que ciertas cosas se reprimen o se olvidan (es decir, pasan a la inconsciencia o a la preconciencia) como un modo de autoprotección del individuo. El capitalista de que nos habla Marx no hace sino reprimir u olvidar el movimiento real del proceso de producción a fin de proteger sus propios intereses.

La ideología no es, pues, un andamiaje ideal encarnado sobre la estructura social para justificarla desde arriba; es, fundamental y esencialmente, un modo de ver la realidad social que no contempla sino la apariencia de los procesos, su modo de manifestarse exteriormente, y oculta —sabiéndolo o no— el carácter profundo, estructural del proceso. Así, por ejemplo, las relaciones de producción basadas en la institución del salario se manifiestan como un contrato legal en el que se paga a un obrero el "precio" de su trabajo. Pero, como nos dice Marx, "hablar de precio del trabajo es algo tan irracional como hacerlo de un logaritmo amarillo". La racionalidad de las apariencias, que presenta el sistema capitalista como un

enrejado lógico justificado en todas sus partes, oculta la profunda irracionalidad del sistema, que lo pone todo del revés, y dirige la producción no hacia la satisfacción de las nesidades humanas, sino hacia la satisfacción de las necesidades del mercado capitalista.

7. *Teoría y Práctica como complementarios*

Sin pretender en lo más mínimo haber agotado el campo teórico circunscrito por las relaciones entre el marxismo y el método científico, cerraremos estas reflexiones con un punto de interés vital para comprender en su verdadera esencia el carácter específico —y específicamente revolucionario— del método de Marx. Este punto, tan controvertido y trajinado como los anteriores, es el referente a las relaciones entre la teoría y la práctica.

Aunque desde sus más tempranos escritos demostró Marx un increíble empeño en no disociar la teoría de la práctica, puede decirse que la primera vez que formuló explícitamente ese empeño fue en las *Tesis sobre Feuerbach*, aquellos once fulgurantes aforismos escritos en una libreta hacia 1845 y décadas después desenterrados por Engels, y que pueden considerarse como el punto de arranque decisivo de la nueva teoría materialista de la historia.

Unos meses antes de redactar estas *Tesis*, Marx había llenado unos cuadernos de notas que hoy se conocen como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en los que, como es sabido, aparece por primera vez planteado, dentro de la obra de Marx y de un modo relativamente sistemático, el concepto de alienación. Este concepto reaparece en las *Tesis sobre Feuerbach* estrechamente ligado al problema de las relaciones entre teoría y práctica. La palabra "alienación" significa siempre, de un modo u otro, la idea de separación, disociación, desgarramiento de algo que no está ya más en su sitio, expropiación de algo que no está ya más en su región propia. Pues bien, si quisiéramos formular de un modo

muy general el tema central del tratamiento marxista del problema Teoría-Práctica, tendríamos que decir que, para Marx —desde los años 40 hasta el fin de sus días—, *toda disociación de Teoría y Práctica era un síntoma muy específico de alienación.* La práctica separada y disociada de la teoría, se convierte en esa forma particular de la alienación que denominamos practicismo, fenómeno que en política, por ejemplo, adquiere los rasgos del activismo ciego. Y por su parte, la teoría disociada de la práctica se queda sin asidero real empírico y tiende a convertirse en especulación ideológica, esto es, en una forma particular de la alienación. Una despiadada crítica de esta forma de alienación ideológica en que, por aquellas épocas, había caído la filosofía alemana, se halla en la obra de Marx y Engels *La ideología alemana*, de la cual puede decirse que es como una ampliación (al menos en su parte inicial, puramente teórica) del programa expuesto por Marx en las ya mencionadas *Tesis.*

Tratemos de adentrarnos en el problema de las relaciones teoría-práctica a través de distintos niveles del pensamiento de Marx. En las *Tesis sobre Feuerbach,* cuando Marx plantea por primera vez de un modo directo este problema, lo hace en dos direcciones: la primera, en relación con el tradicional problema filosófico de la verdad, o del criterio de verdad; la segunda, en relación con el destino de la filosofía.

"El problema —escribe Marx— de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema te rico, sino un problema *práctico.* Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico". *(Tesis II).*

En el fondo, aquí se plantea el viejo problema del criterio de verdad. Los filósofos se han preguntado a lo largo de la historia: ¿Qué es la verdad? La pregunta tuvo inicialmente su raz n de ser en el empeño de dis-

tinguir, no entre lo que llamamos Verdad y Falsedad, sino entre Verdad y Apariencia. Por eso, Parménides de Elea distinguió dos caminos para el pensador: el camino de la verdad o *alétheia*, y el camino de la apariencia o *dóxa*. A los sofistas preocupaba altamente el hecho de que nuestros sentidos no fuesen un criterio infalible de verdad. Ellos advertían las numerosas ilusiones en que nuestros sentidos nos hacen caer, como cuando miramos doblado un lápiz a medias introducido en un vaso de agua, o como cuando nos figuramos, para nuestra tranquilidad, que la tierra es inmóvil. De modo, pues, que la búsqueda científica de la verdad tuvo que ser encarada desde el comienzo como la persecución de ciertas "estructuras" que están ocultas tras la apariencia que se brinda a nuestros sentidos. En el modo de captar esas estructuras reside precisamente el método científico, que se inventa instrumentos para superar a nuestros sentidos— el telescopio, por ejemplo— a fin de que éstos no nos engañen. De ahí que Marx nos recordara, en el Prólogo a *El Capital*, que así como en las ciencias de laboratorio el método consiste en emplear microscopios y reactivos, en las ciencias sociales el método de que se dispone, a la hora de la exposición de resultados, es la abstracción. ("En el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos, en este terreno, es la capacidad de abstracción"). (*El Capital*, F.C.E., México, 1966, p. XIII).

Platón heredó la problemática sofística y, en su teoría de las ideas o formas, implicó una muy específica concepción de la verdad. Esta concepción posee muchísimos y complejos matices (véase, p. ej., el libro de Heidegger sobre *La doctrina de la Verdad según Platón*), pero en lo esencial recoge la idea sofística de que nuestros sentidos nos engañan, puesto que ellos no son sino los receptores imperfectos de un mundo, el que tenemos a la vista, que equivocadamente llamamos "real" pero que en verdad no es sino un reflejo lejano del mundo

verdadero y real que es el mundo de las ideas. De modo, pues, que el método científico correcto debía proceder, en el esquema ascendente de la dialéctica platónica, según una progresiva superación de los datos sensoriales hasta alcanzar la forma o idea de las cosas, dentro de las cuales hay también una jerarquía ideal que se remata con la idea del Bien. En otras palabras, la relación de la Teoría con la Práctica se resuelve aquí mediante la primacía de la Teoría, posición inversa a la que hemos visto se expresa en la *Tesis II* de Marx. *Theoría* significaba en griego "contemplación", acto intelectual de ver. Llegar mediante esta teoría, a captar los *conceptos* de las cosas, era la aspiración máxima de la dialéctica platónica. Platón, por una parte, insistió correctamente en la utilidad de las generalizaciones ("el árbol", "la fruta") para el método científico. Lo propio hace Marx cuando señala metodológicamente a la *abstracción* como punto de partida de la economía política. Pero Platón colocó esa visión de conceptos puros o teoría como el criterio definitivo de la verdad, con lo cual desembocó en pleno idealismo. Por eso su República no pasó de ser un "ideal" sin correspondencia con la realidad; era una República teórica, conceptual, apoyada en aspiraciones ideales y no en las condiciones reales e históricas. Cuando la teoría es la que fundamenta a la práctica se cae irremisiblemente en el utopismo. Por eso decían Marx y Engels que los socialismos utópicos no eran en realidad socialismo, pues el verdadero socialismo debe partir de la primacía de la práctica sobre la teoría.

Con Aristóteles y los aristotélicos medievales se institucionalizó en el pensamiento occidental la teoría de la verdad que se conoce como la *adaequatio,* o sea, la verdad como adecuación entre el intelecto y la realidad. Esta teoría, como casi todas las de Aristóteles, parece hablar sin demasiadas complicaciones a nuestro sentido común. (Aristóteles ha sido llamado el filósofo del sentido común; común a todos, se entiende). En efecto, parece fácil admitir que el litigio entre teoría y práctica se re-

suelve cuando ambas están "adecuadas". Pero, en realidad, aquí es donde comienzan las complicaciones. En primer lugar, averiguar cuál sea en efecto la "realidad" nos devuelve al problema sofístico de diferenciar lo real-verdadero de lo real-aparente. Si yo digo la proposición: "Ese lápiz que está dentro del agua está quebrado", hay aquí un cierto grado de verdad, porque hay una adecuación entre mi pensamiento y lo real-aparente. Si digo: "No está quebrado", hay también adecuación entre mi pensamiento y lo real-verdadero. Con lo cual desembocamos en la conclusión platónica de que la verdad consiste en adecuar nuestro pensamiento, no a la apariencia sensible de lo real, sino a su esencia oculta, a su *estructura* diríamos hoy. De modo que la teoría de la *adaequatio*, para formularse con un mínimo de corrección, debería enunciarse como la correspondencia entre el pensamiento y las estructuras de lo real. Y, en efecto, algo así se intentó expresar, pero con un agravante de gran trascendencia, un matiz filosófico aparentemente sin demasiada importancia, pero que ciertamente echa por tierra todas las teorías de la *adaequatio*. Y es que, para estos filósofos aristotélicos, la estructura de lo real, de las cosas visibles, no es algo dinámico, no está sujeta a cambios históricos, sino que consiste en una *ousía* o sustancia fija, una *quidditas* rígida y eterna. El método científicamente correcto sería aquel que adecúa el pensamiento a esos núcleos metafísicos alojados en las cosas. Pero aquí aparece el agravante filosófico: en lugar de ser la *práctica real* el criterio de la verdad, lo es el "núcleo metafísico" de lo real, lo cual, dicho más simplemente, es retornar a la tesis idealista de que es lo ideal lo que sustenta a lo real, la teoría la que sustenta a la práctica.

De una manera o de otra, por mil sutiles vías intelectuales, esta tesis idealista ha tenido preeminencia en el pensamiento occidental, y sólo en los tiempos modernos, con las tendencias pragmatistas inglesas, ha sufrido ataques serios. De ahí que tenga tanta fuerza revolucionaria, dentro de la historia del método científico, la pos-

tura que expresa Marx en la *Tesis II*, donde se proclama abiertamente el primado de la práctica, entre otras razones porque *la teoría es ella misma una práctica*, un hecho práctico de pensamiento o lo que llamaría Marx en 1858 un "concreto de pensamiento" o *Gedankenkonkretum*. No sería desatinado por elllo incluir a Marx dentro de la tendencia pragmatista, pues sin duda su criterio de la verdad era un criterio pragmático.

Recordemos las palabras de Marx: "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad..." ¿Qué significa en verdad esta proposición? En primer lugar, surgen dudas en torno a ella. ¿Cómo delimitar esa "práctica", cómo sostenerla en tanto criterio de verdad sin elevarla a un plano absoluto, o sea, sin darle el rango metafísico que solían darle los filósofos? Esta duda se resuelve si recordamos el contexto general de la obra de Marx en el estado en que se encontraba por aquellos años de 1844-45. Ese contexto implicaba *una polémica anti-ideológica*. Marx reprochaba agriamente a los neohegelianos, y en general al pensamiento filosófico occidental, su carácter *ideológico*. Este carácter se define como aquella postura intelectual según la cual son las ideas las que fundamentan a lo real, y no lo real a las ideas. Ello se especifica más aún en relación con la gran preocupación de Marx: la historia. Hegel había idealizado la historia, hasta el punto de sostener que la historia no era sino la *exteriorización* de la idea en el tiempo (por su parte, la naturaleza era la exteriorización o "alienación" de la idea en el espacio). En otras palabras, para esta filosofía es la idea la que hace a la historia; la historia es un resultado de las ideas, y no las ideas un resultado de la historia. De ahí que pudiera hablar Marx de haber practicado una "inversión" en la dialéctica hegeliana. Para Marx, toda postura fundada en la primacía de las ideas sobre la historia era una postura *ideológica*, es decir, encubri-

dora de los hechos reales. Decir, como decía Hegel en un misterioso texto, que la Gran Revolución Francesa era en el fondo "la reconciliación de lo divino con el mundo", era algo que Marx sólo podría aceptar a título de metáfora, pero no de explicación científica. Aceptar esa proposición como una explicación científica equivaldría a desconocer o, en todo caso, a mitificar los motores reales de la Revolución, a saber, el ascenso histórico de la clase burguesa, la revolución industrial y la formación definitiva de la clase proletaria como opuesto histórico de la burguesía. No se trataba de una realización de la idea o el espíritu absoluto; se trataba de lucha de clases y avance tecnológico. No tanto la idea hegeliana, sino la máquina de coser era revolucionaria, y Marx le dedica por eso en *El Capital* unos párrafos conmovedores.

Para que se comprenda mejor cómo puede funcionar la *práctica histórica* (pues eso era para Marx la práctica: la historia; lo que Marx debe esencialmente a Hegel es el haber sabido que todo tiene una dimensión histórica, incluso la naturaleza) como criterio de verdad, esto es, como reconciliación de la teoría con la práctica, lo más adecuado a nuestro juicio es poner un ejemplo. El ejemplo, que no es sino uno entre miles, sirve para responder a la pregunta siguiente: dando por supuesto que toda ideología falsea a la realidad, cuando se presenta una determinada tesis acerca de un fenómeno histórico, ¿cómo saber si esa tesis es ideológica? ¿Cuál es el criterio de verdad? Esta pregunta tiene sentido en la medida en que aparecen siempre opiniones contrapuestas. ¿Cómo entonces superar ese nivel de las opiniones, aquella *Doxai* que ya Platón quería superar para elevarse al plano de la *episteme* o ciencia? La respuesta es la de Marx: sólo la práctica puede decidirlo. Veamos un curioso ejemplo, que por cierto hemos leído en el libro de Bertrand Russell *El impacto de la ciencia.*

Sucede que Inglaterra, a comienzos del siglo pasado, comenzó a producir mucho tejido de algodón. La máquina de hilar había ya hecho su revolución, al igual que la má-

quina de coser. Había, pues, que exportar telas de algodón, pues ya se sabe que el capital no tiene fronteras y, cuando las mantiene, es por su propio interés. Un mercado apropiado era el de Africa, entre otras razones porque allí la gente andaba desnuda y, como es lógico suponer, "necesitaba" ropa: algodón. Pero he aquí que aquella gente andaba desnuda, no por necesidad, sino por costumbre, por gusto. Entonces se imponía una transformación de esa costumbre, y aquí aparece la ideología. Los ingleses enviaron sacerdotes que convencieran a los sempiternos "nativos" de que andar desnudos era cosa mala, cosa diabólica. por lo tanto, los convencieron de vestirse con algodón, mas eso sí: el algodón tenía que ser *inglés*.

Entonces, cuando uno se pregunta por el móvil real de este hcho, no puede decidirse a aceptar el móvil religioso. El móvil era económico. Una teoría que se haga el avestruz y esconda la cabeza ante ese hecho, es una teoría castrada, divorciada de la práctica, alienada fuera de sí.

No debe extrañarnos, por tanto, que Marx afirmara que la práctica histórica es el definitivo criterio de verdad. En efecto, los ideólogos, los falsos científicos, afirmarían sin duda que fue un motivo religioso el que impulsó a los africanos a vestirse de algodón; pero la *práctica* histórica nos dice lo contrario, a saber: había un concreto motivo económico para que ello ocurriese así. El ideólogo se diferencia del científico en que atribuye los motivos de las cosas a causas ficticias, causas aparentes, y se deja llevar por ilusiones teóricas en lugar de atenerse a lo real, lo práctico. De ahí que toda ideología, en el sentido estricto del término, sea una alienación, una separación de teoría y práctica.

Pero Marx ensayó otra manera de tratar el problema de las relaciones teoría-práctica. Y lo hizo para atacar el estilo filosófico que, hasta esa época (y aún hoy, por desgracia), exhibía el pensamiento occidental. El pensamiento de Marx a este respecto está genialmente sintetizado en una sola frase, la *Tesis XI* sobre Feuerbach.

Vamos a detenernos en esa tesis, porque envuelve muchísimos problemas relacionados con nuestro asunto.

A veces, la celebridad que llegan a adquirir ciertos textos contribuye a su oscurecimiento. Pareciera que, al igual que las monedas en el tráfico humano, las frases originales se desgastasen y perdiesen su brillo primitivo. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, con la celebérrima *Tesis XI* de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; se trata ya de cambiarlo". Décadas y décadas de interpretaciones han logrado crear en torno a esta frase de oro una especie de polvillo atmosférico que hoy nos dificulta observar claramente su fulgor significativo. Es frase que ha llegado a servir a todo el mundo para decir cualquier cosa, incluso para atacar a Marx; es lo que ha ocurrido también con "alienación". Como se trata además de una tesis que aún tiene indudable vigencia, y que aún irrita o complace, conviene hacer algún esfuerzo para despejar, al menos en algunos aspectos, el mencionado polvillo oscurecedor y aplicar el microscopio sobre el núcleo desnudo.

En sus cursos de Friburgo, explica el agudo romanista alemán Hugo Friedrich que todo poema digno de este nombre posee un *Kernpunkt* o punto nuclear, identificable, mediante el análisis, en algún sitio del poema; así, por ejemplo, en muchos sonetos italianos del Renacimiento ese punto se halla en el primer verso del último terceto, y en algunos de los mejores poemas de Baudelaire se halla en el último verso. Se trata, pues, de un centro de gravedad que, al igual que en los cuerpos físicos, no está necesariamente situado en el "centro" visible, sino en ese "centro" por donde pasan realmente todas las coordenadas, todas las fuerzas que constituyen el peso del cuerpo.

Estilística y conceptualmente hablando, la *Tesis XI* es el *Kernpunkt,* punto nuclear o centro de gravedad por donde pasan —y en donde quedan sometidas a síntesis— todas las coordenadas teóricas trazadas en las tesis ante-

riores; más aún, es el punto de confluencia de todas las coordenadas teóricas de la juventud de Marx.

La celebridad de esta tesis se debe, en parte, a la presencia en ella de una cierta constante estilística de la prosa de Marx, que en otra parte hemos intentado aislar y que consiste en un juego de opuestos verbales mediante los cuales se refleja una contraposición real. Esta contraposición marca, a menudo, una verdadera línea divisoria de carácter histórico que divide la historia en dos mitades. Es lo que ocurre con la *Tesis XI*, donde se presenta lo que hasta ahora han hecho los filósofos y lo que desde ahora tendrán que hacer si desean —claro está— no quedarse en la zaga de la historia.

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt draus an, sie zu verändern. "Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diversas maneras: se trata ya de cambiarlo".

Tantas interpretaciones se han escrito acerca de estas pocas palabras de Marx, que han acabado, como dijimos al comienzo, por confundir su sentido primigenio y enmarañar lo que tan claramente está dicho. Pasa con esta frase de Marx como con las frases de Heráclito, cada una de las cuales debe soportar varios estratos de interpretaciones, casi todas polémicas, que terminan a veces por impedir la lectura de lo que realmente ha dicho su autor. Y no se trata sólo de las "lecciones" que haya de un texto, sino, sobre todo, de la imaginación de los intérpretes. Y a veces, también, de mala fe intelectual. ¿Qué le impide a quien quiera, retorcer el sentido de una frase aislada hasta hacerle decir cualquier cosa? Ahora bien, si se tratase —como no es el caso— de una frase aislada u oscura, podría entenderse que cada cual la interprete como le venga en gana. Pero la *Tesis XI*, en primer lugar, figura en un contexto muy preciso, al que hay que remitirla: una fase determinada del pensamiento de Marx; y, en segundo término, hay que verla como lo que ella misma dice ser: un programa de acción o, como dice Rubel, un credo personal al que hay que confrontar ne-

cesariamente con la "realización" de ese programa, es decir, con la vida y obra enteras de Marx a partir de 1845.

Así, por ejemplo, para Karl Popper, si bien la *Tesis XI* representa en Marx una actitud pragmática "que le hizo anticipar la importante teoría metodológica de los pragmatistas posteriores, de que la tarea más característica de la ciencia no está en adquirir conocimiento sobre hechos pretéritos, sino en predecir el futuro", esa actitud condujo, en Marx, a la predeterminación absoluta del futuro por el pasado, lo que no es, dice Popper, más que un determinismo rígido, una "superstición", un "problema metafísico". Popper está empeñado en ver en Marx un "historicista" de tipo hegeliano, que cree religiosamente en la "marcha inexorable de la historia", es decir, de la idea que se autodesarrolla. Lo que no ve Popper es que Marx es lo contrario de Hegel. Si Marx pensase que el comunismo futuro va a salir de las entrañas del pasado capitalista por una determinación metafísica, por un "hado" o potencia ultraterrestre, o simplemente por la "aldea" de Hegel, entonces ¿para qué se va a molestar Marx en escribir la *Tesis XI*, donde se fija un programa de acción transformadora? ¿Para qué preocuparse por la revolución, si ésta es inevitable "por una determinación metafísica"? ¿Para qué tomarse el trabajo de investigar el pasado y escribir *El Capital*? ¿Para qué fundar la Internacional? ¿Para qué combatir, si metafísicamente está ya "dispuesta" la revolución socialista?

Se ve a las claras el absurdo al que conduce el razonamiento de Popper. Desgraciadamente para Popper, Marx no era un mero interpretador de la historia, como lo era Hegel. Nunca partió —y lo hizo constar repetidamente— de las oscuridades de la historia, sino de determinados momentos históricos. Todo el determinismo de Marx, que nada tiene de metafísico, se resume en esto: es un hecho que el capitalismo existe; es un hecho que se trata de un sistema concreto organizado según leyes específicas, las leyes de una sociedad basada en

un deteminado modo de producción; es un hecho que el científico puede estudiar esas leyes; es un hecho que, si descubre el funcionamiento real de esas leyes, podrá predecir un desarrollo, porque, finalmente, es un hecho que, una vez constituido el sistema, sus leyes actuarán bajo la forma de un determinismo, pero no "metafísico", sino totalmente concreto. Ahora bien, los hombres —escribió Marx— hacen su propia historia al mismo tiempo que sufren la determinación social; lo cual significa que la acción de los hombres puede agudizar las contradicciones sociales y mover el mundo hacia su transformación. Todo depende de los hombres, inclusive la marcha de las leyes del capitalismo. Los hombres podrían hoy, si quisieran, borrarse a sí mismos del mapa mediante un estallido nuclear, con lo cual se interrumpiría esa marcha de las leyes del capitalismo, y cualquier otra marcha, cosa que no ocurriría si esa marcha fuese una "determinación metafísica".

Este no es sino un ejemplo de mala interpretación, que ofrecemos a título de muestra y por tratarse de Popper, uno de los autores que más seria y concienzudamente se han dedicado a destruir a Marx. Podrían ofrecerse muchos otros que valen menos la pena de analizarse. Por ejemplo, el que brinda Heidegger, cuando dice: "¿La *Tesis XI* de Marx sobre Feuerbach? Hoy en día, la mera acción no cambiará el estado del mundo sin interpretarlo de antemano". ¡Como si Marx hubiese dicho en su *Tesis* que no hacía falta interpretar el mundo para transformarlo! ¡Como si Marx mismo no se hubiese dedicado a interpretar el mundo capitalista con el deliberado propósito de contribuir a transformarlo! Un pensador tan inescrutablemente "profundo" como Heidegger resulta incapaz de *leer* tan siquiera la superficie de la frase de Marx.

Pero no es cuestión de discutir aquí todas las implicaciones que hay en las célebres palabras de Marx, ni las torceduras de que han sido objeto. Perfilaremos sus relaciones con el problema de la alienación.

Volviendo la mirada a lo que dice Marx en las tesis anteriores a propósito de la alienación religiosa y la crítica a Feuerbach, nos damos cuenta de un hecho simple: que la *Tesis XI* no hace, en el fondo, más que enfatizar y sintetizar algo que ya había sido dicho en otras tesis, particularmente en la *IV*. Feuerbach se limitaba a interpretar el fenómeno de la alienación religiosa. Pero, parece advertir Marx, no basta con identificar al enemigo; hay que destruirlo. Marx proponía, en efecto, en su *Tesis IV*, que no bastaba con identificar a la Sagrada Familia como un producto de la fam lia humana. Esa mera identificación no pasaba de "interpretación"; de interpretación, además, incompleta, insuficiente, pues son dos los pasos necesarios para aniquilar la alienación religiosa: 1) Interpretar a Dios, no como la cristalización de un "hombre abstracto" o una "esencia humana" alienada, sino como el "producto" concreto de las contradicciones sociales; 2) Transformar o cambiar el estado de un mundo cuyas contradicciones hacen que aparezca la alienación religiosa, lo cual a su vez supone cambiar de tal manera el mundo y la sociedad, que desaparezca de éstos todo vestigio de alienación material.

Este era el mensaje de la *Tesis IV*. La *Tesis XI* proclama lo mismo, pero con mayor universalidad de términos, y con una referencia concreta a la alienación filosófica, o dicho al modo de la ideología alemana: esa forma específica de alienación en que consiste la actividad filosófica cuando su visión del mundo es ideológica, esto es, cuando más que entender al mundo, busca sólo justificarlo.

La *Tesis XI* va aún más lejos. No se trata sólo de entender o interpretar el mundo, sino de cambiarlo, alterarlo, transmutarlo, transustanciarlo. Esto significa, entre otras cosas, que algo tiene que haber ocurrido en el panorama del pensamiento europeo para que Marx intuyese tan claramente el paso histórico de las filosofías de interpretación hacia las ciencias de transformación. La revolución industrial, el nacimiento del mundo tecnoló-

gico, el avance correlativo y prodigioso de las ciencias: éstos son los hechos históricos que marcan el paso hacia otra manera de pensar y de actuar. Las filosofías anteriores se limitaban a elaborar sistemas teórico-especulativos: construían una red conceptual más o menos coherente consigo misma, como un sistema formal, y se imaginaban tener al mundo así "captado", "comprendido". Pero la revolución burguesa no acaeció en balde. Dio un golpe de muerte para siempre a ese *ancien régime* filosófico; y aunque es cierto que en el siglo XIX se levantaron nuevos grandes sistemas, éstos ya estaban heridos; no podían desentenderse de la historia, ni de la ciencia, ni de la técnica. Incluso las más radicales supervivencias actuales de las filosofías "interpretadoras", como es el caso del sistema heideggeriano, no pueden eludir "interpretar" la técnica, con lo cual tienen forzosamente que habérselas con el campo de la ciencia transformadora.

Esto es lo que hay en la tesis de Marx: la intuición de una poderosa transformación histórica. Es cierto que, antes que él, muchos grandes espíritus científicos y artísticos habían tenido esa misma intuición o sensación de un gigantesco cambio: es el caso, por ejemplo, de Goethe y de Hegel ante el hecho histórico de la Revolución Francesa. Sin embargo, posiblemente ningún pensador antes de Marx haya sentido la necesidad histórica —el imperativo de los nuevos tiempos— de rebasar el estadio filosófico de la humanidad para dedicarse a transformar prácticamente el mundo, única manera de estar a la altura del estadio científico de la humanidad. Más aún: comprendió que, a pesar de los grandes adelantos científicos, la nueva era histórica no representaría el cese de la miseria de los pueblos y de la explotación, razón por la cual la tarea de transformar el mundo no consistía tan sólo en rebasar el estadio "filosófico", sino en algo más difícil aún: en rebasar los antagonismos sociales aún existentes en el nuevo estadio. No padeció Marx del virus historicista del que padeció Hegel, para quien el nuevo estadio era la culminación de la historia, la realización

de la idea; Marx vio claro desde el comienzo que la tarea por venir necesitaba de otras grandes revoluciones. Por eso no se sentó a esperar la realización de la idea, sino a trabajar duramente por transformar el nuevo orden, y también, claro está, por interpretarlo científicamente.

Esta actitud, por sí sola, representa una denuncia de la "alienación" y una lucha frontal contra la misma. Precisamente por haber descubierto la raíz práctica de toda alienación, su fundamentación empírica, Marx insistió en demostrar, mediante pensamientos y hechos concretos, el carácter también práctico que debe asumir cualquier combate contra la alienación. Lo que —digámoslo una vez más— no implica el abandono de la lucha teórica. Entre otras razones, porque, en definitiva, toda teoría es una práctica.

Ahora podemos entender mejor cuál es la conexión de la *Tesis XI* con el tema de la alienación. La *Tesis XI* es una denuncia de la alienación ideológica por la vía de la filosofía. Este tema estaba presente ya, con los términos más crudos e incisivos, en *La Sagrada Familia*. Una filosofía alienada y alienadora consiste, como decía allí Marx, en tres pasos característicos: 1) Abstraer de las cosas sensibles el concepto de las mismas: "la fruta"; 2) Convertir este concepto en un ser "sobrenatural" o inmaterial, la existencia de las cosas naturales o materiales. Del mismo modo, la religión cristiana abstrae el concepto de Dios a partir de los hombres reales, convierte luego a Dios en una persona y, finalmente, lo transforma en creador de los hombres. Y Hegel, por su parte, hace derivar el mundo sensible e histórico de la idea, como un desprendimiento, una "alienación u "objetivación" de aquélla.

La alienación ideológica, tomada en su máxima generalidad, consiste en el dominio que un cierto producto del hombre —sus ideas, representaciones, valores— ejerce sobre su productor. La alienación —toda alienación— consiste en este peculiar dominio de los productos sobre

el productor. Así, la alienación filosófica consiste en el dominio de los sistemas sobre el pensador sistemático, el dominio de las abstracciones sobre el productor de abstracciones. Y la forma más característica de este proceso se revela en el hecho de que, si tales abstracciones o sistemas pueden llegar a ejercer ese dominio sobre el hombre, es porque éste las concibió "separadas" de la práctica, de la actividad real y sensible; con lo cual el sistema de abstracciones no pasa de ser una mera "interpretación" del mundo, completamente incapacitada para transformarlo. La alienación ega a su cúspide cuando el fi ósofo se imagina que el mundo real puede transformarse por obra y gracia de cosas como la Idea Absoluta, el "Espíritu de los pueblos", la divinidad providente y toda una larga serie de fantasmas y aspectos filosóficos. Se imagina así el filósofo que "transforma" al mundo, pero deja esta labor no a los hombres, sino a las ideas.

El programa transformador de Marx es el exacto opuesto del de los filósofos. Marx, en su vida y en su obra, demostró dos cosas que testifican la profundidad de la *Tesis XI:* con su vida, demostró que su programa transformador no era una mera "idea" de juventud; con su obra, demostró las formas prácticas y específicas que en la sociedad capitalista asume el mencionado dominio de los productos sobre los productores, pues al fondo de la visión marxista del capitalismo reside esta afirmación: es una sociedad cuya inmensa productividad está destinada a cubrir las necesidades del mercado, las de producción y no las de los productores. Alienación.

Lo que la tradición universitaria y académica ha consagrado como "filosofía" es algo que todavía hoy, en pleno siglo XX, se mantiene dentro del estadio de la "interpretación". Todos aquellos que, por no darle la espalda a la historia, han querido dotar a su mundo teórico de un sentido transformador, no indiferente a la acción sobre el mundo empírico, o bien se han salido del campo de la filosofía académica o bien son considerados por ésta como "no filosóficos", lo que a menudo quiere decir sim-

plemente "bastardos". Un bastardo de esta naturaleza fue Carlos Marx, cuyo mundo teórico fue siempre intragable para los estómagos académicos; aunque, por supuesto, a la larga, estos estómagos han demostrado ser tan resistentes que han logrado digerir, academizar y disecar a Marx hasta el punto de tornarlo irreconocible. Tan irreconocible, que el Marx que circula como mercancía filosófica por las universidades ha pasado a ser un mero "interpretador" al que, a su vez, hay que interpretar, con lo que se ha perdido casi todo vestigio del sentido último de sus teorías, que era el de transformar o cambiar el mundo. Y no son sólo los manuales soviéticos ni los "petulantes y gruñones" académicos alemanes los que han llevado a cabo esta hazaña; también ilustres marxistas franceses, como Althusser, han demostrado que se puede reducir a Marx a la condición de cadáver teórico sobre el cual es posible practicar indefinidamente la necrofílica y filosófica tarea de la "interpretación", olvidando por completo esa molesta, inasible e irritante cosa que es transformar el mundo. Y es que lo malo no está en interpretar a Marx, quien, al fin y al cabo, como todo autor de textos, puede y debe ser interpretado; lo malo está en convertirlo a él mismo sutilmente en un filósofo interpretador.

García Bacca ha dividido una gran obra suya reciente en dos grandes partes: "filosofías de interpretación" y "filosofías de transformación". La pregunta inquietante, que quisiéramos dejar fija y suspendida ante el lector, es la siguiente: ¿es posible una filosofía de transformación? ¿Puede ser una filosofía, en cuanto tal, transformadora, o bien tiene, para serlo, que dejar de ser filosofía? En las frases de Marx que han servido de núcleo a estas reflexiones, esa pregunta queda en suspenso. En efecto, nos dice que los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar el mundo, pero no nos dice explícitamente que hayan de ser también los filósofos los que deban emprender la tarea de transformar el mundo. ¿O, por

el contrario, deja entrever que los filósofos tienen su parte en la tarea de transformar el mundo?

Ni el logicismo, ni el existencialismo, ni la fenomenología han demostrado en absoluto ser filosofías de transformación. Tampoco lo ha demostrado la "filosofía marxista", si por ello se entiende ese sistema ideológico de rigidez egipcíaca que suele circular. Por eso, la pregunta inquietante es ésta: ¿qué es, si la hay, una filosofía de transformación?

X

APENDICE II: SOBRE ROSA LUXEMBURGO Y EL MUNDO SUBDESARROLLADO

I. PRESENTACION

LA ACUMULACION *de capital* de Rosa Luxemburgo abarca en un solo objeto de análisis, tanto al capitalismo maduro de los países desarrollados, como a las formas "no capitalistas" penetradas por la expansión del capital en Asia, Africa, América y Oceanía, donde surgieron, como resultado de la dominación burguesa, "las más extrañas formas mixtas entre el moderno sistema del salario y los regímenes primitivos" [97]. En dicha obra se entremezclan, pues, los elementos explicativos, tanto del desarrollo histórico del capitalismo en los centros dominantes, como del proceso de formación y evolución de lo que hoy se denominan países subdesarrollados.

La casi totalidad de los comentarios y críticas que ha suscitado dicha obra desde el momento mismo de su aparición en 1912, han sido hechas partiendo de considerar únicamente su visión de la problemática de las sociedades capitalistas centrales desde las que su autora escribió, visión que, muy a menudo, ha sido deformada y limitada por las implicaciones que el análisis pudiera tener sobre el enjuiciamiento de hechos y situaciones concretas vividas por ella o por sus críticos [98].

---

97. Rosa Luxemburgo, *La acumulación de capital.* Editorial Grijalbo, S.A. México, D.F., 1967, p. 279.

98. Desde su propia aparición, *La acumulación de capital* fue objeto de una crítica (Bernstein, Bauer, Kautsky) prejuiciada por las diferencias de carácter táctico y estratégico que mantenían dichos

El objeto de este trabajo es intentar una visión de dicha obra desde la perspectiva de los países subdesarrollados, ese otro extremo de su modelo del sistema capitalista mundial que su autora señaló como imprescindible complemento del desarrollo capitalista de los centros hegemónicos. No pretendo que esta visión sea suficiente y absoluta para enjuiciar su obra, al igual que no lo es tampoco la visión marcadamente eurocentrista, y por ende parcial, de la gran mayoría de sus críticos y comentaristas. Creo, sí, que nuestro enfoque es, al igual que el otro, un necesario paso del proceso de análisis, un momento de la reflexión crítica sobre la obra, antes de pasar a la visión global que pueda llevarnos a la síntesis de su totalidad, que no es otra que la síntesis del sistema capitalista mundial visto como totalidad histórica que contenía, tanto a un polo capitalista desarrollado como a un polo atrasado y dependiente en su desarrollo, ambos unidos por un sistema de relaciones que hacía de cada polo aspecto imprescindible para explicar al otro.

El plan de trabajo que me he propuesto es el siguiente: estudiaré en primer lugar los antecedentes dentro del marxismo en relación a la cuestión de los países atrasados. En tal sentido presento una apretada síntesis de lo que considero la visión de Marx y Engels al respecto y, de

---

autores con Rosa Luxemburgo. Aun la crítica de Lenin no escapó a un cierto precondicionamiento de sus juicios por sus desacuerdos con la autora (Véase nota Nº 53). Respecto a sus comentaristas posteriores, d de la década de los 20 hasta el presente, ya Lenin llamaba la atención en 1922 ("Notas de un publicista", *Obras completas,* tomo 33) sobre las maniobras (Levy) de reeditar de manera "escogida" algunas de las obras de Rosa Luxemburgo con la intención de ponerlas al servicio de intereses contrarios a la revolución. Del mismo modo comentan dos autores contemporáneos los intentos de "rehabilitar" a Rosa Luxemburgo para ponerla al servicio de posiciones teóricas y políticas que no tienen nada que ver con sus ideas ni tomar para nada en cuenta las diferencias de contexto histórico (Daniel Bensaid y Alan Nair: "El problema de la organización": Lenin y Rosa Luxemburgo, *Partisans,* París, 1969).

seguidas, algunas ideas respecto a la concepción que de dicho problema tenían los contemporáneos de Rosa Luxemburgo ubicados en la II Internacional. En segundo lugar paso a exponer las ideas de la autora, relacionándolas con las distintas concepciones teóricas que se han tenido hasta ahora sobre el tema del subdesarrollo. Finalmente intento hacer algunas consideraciones sobre las críticas a *La acumulación de capital* que considere relacionadas, de una u otra forma, con los criterios que aquí sustento.

Encontrará el lector que no hago aquí suficientes referencias a lo que podría considerarse como planteamiento leninista sobre la cuestión; ello se debe a que espero desarrollar el tema en un ensayo aparte.

II. LA VISION DE MARX Y ENGELS

Como bien señala Georg Lukács, lo que distingue al marxismo de manera decisiva de la ciencia burguesa y de los manuales "marxistas" es el punto de vista de la totalidad[99]. En efecto, la obra de Marx arranca de una visión del mundo de su época concebido como un todo complejo en constante proceso de cambio y formación, en el cual ya "reinaba un intercambio universal y una interdependencia universal de las naciones"[100]. El pensamiento marxista se desarrolla, precisamente, en la búsqueda de las leyes objetivas capaces de explicar el funcionamiento y desarrollo de ese todo heterogéneo y cambiante.

Ya desde el *Manifiesto comunista* Marx y Engels establecen que el sujeto histórico que había logrado romper "el aislamiento de las regiones y naciones que se basta-

99. Georg, Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les Editions de Minuit, París, 1960, p. 47. (Hay edición castellana: Grijalbo, México, 1969).

100. *Manifiesto comunista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 37, Córdoba, Argentina, 1973, p. 4. (Pertenece también al Cap. I de *La Ideología Alemana*).

ban a sí mismas"[101], hasta conformar ese todo integrado, era una clase social, la burguesía, que buscando forjar en todas partes un mundo a su imagen y semejanza "arrastró a la corriente de la civilización a todas las naciones"[102]. De allí que el primer paso para comprender a dicho mundo fuese la búsqueda de las leyes objetivas que rigen el comportamiento de la burguesía y del modo de producción que la erige en clase dominante, en motor de la historia. Fue esa la tarea que Marx cumplió al escribir *El capital*.

El resultado de dicha obra fue un modelo teórico abstracto, homogéneo y cerrado del modo capitalista de producción. *Abstracto,* porque en él se dejan de lado las circunstancias históricas concretas en busca de las relaciones esenciales al capitalismo[103]. *Homogéneo,* porque supone una totalidad integrada únicamente por dos clases sociales, capitalistas y obreros[104]. *Cerrado,* porque al abarcar con esa totalidad todo el mundo teórico, se consideraba a las relaciones internacionales como elementos endógenos al modelo[105].

Dentro de tal contexto teórico y metodológico quedaba, pues, excluido *a priori* todo el mundo no capitalista, al que se hacía referencia sólo en cuanto a punto de partida de la génesis del modelo, como fuente de la

---

101. *Idem.*
102. *Idem.*
103. En sus *Teorías sobre la plusvalía* Marx escribió: "Sólo tenemos que considerar aquí las formas porque atraviesa el capital en sus diversas etapas de desarrollo. No exponemos, pues, *las circunstancias reales dentro de las cuales se realiza el proceso de producción efectivo*". (Citado por Rosa Luxemburgo, *op. cit.*, p. 254).
104. Véase *El Capital,* edición del FCE, México 1946, tomo II, p. 350.
105. "Aquí —escribe Marx— hacemos caso omiso del comercio de exportación. . . Para enfocar el objeto de nuestra investigación en toda su pureza, libre de todas las circunstancias concomitantes que puedan empañarlo tenemos que enfocar aquí todo el mundo comercial como si fuese una sola nación y admitir que la producción capitalista se ha instaurado ya en todas partes y se ha adueñado de todas las ramas industriales sin excepción". *El Capital, op. cit.,* tomo I, p. 489.

"acumulación originaria" del capital [106]. No es que Marx no fuese consciente de que el flujo de excedentes económicos desde el mundo no capitalista al capitalista no se había detenido nunca, sino que lo consideraba en su enfoque como resultado, ya de las condiciones particularmente ventajosas en que realizaban los países capitalistas sus transacciones comerciales con las colonias y otras zonas atrasadas, ya de la explotación en ellas de relaciones de producción no capitalistas, las cuales aparecen excluidas del modelo esencial [107], puesto que allí el proceso de acumulación ampliada se explica tomando únicamente en cuenta la extracción de plusvalía a la clase obrera metropolitana [108].

Resulta obvio que de este modelo abstracto, homogéneo y cerrado no podía derivarse una interpretación de lo que hoy denominamos subdesarrollo, así como tampoco podemos derivarla de los planteamientos generales de la concepción materialista de la historia, porque, como bien lo señaló él mismo, Marx no intentó nunca haber elaborado una "teoría histórico filosófica de la marcha general fatalmente impuesta a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en las cuales se encuentran" [109].

Coincido, sin embargo, con Lukács cuando señala que lo que hemos calificado aquí de carácter abstracto, homogéneo y cerrado en el modelo de *El capital*

---

106. *Ibid.*, Capítulo XXIV.
107. En tal sentido se lee en *El Capital*: "*otro problema —que cae realmente, por su especialidad, fuera del ámbito de nuestra investigación—* es este: ¿contribuye a la elevación de la cuota general de ganancias más elevadas el capital invertido en el comercio exterior y principalmente en el comercio colonial?" (tomo III, p. 237).
108. Este es un supuesto básico de los modelos de reproducción de Marx.
109. Carta a la redacción de *Otetchestvenniye Zapisky*, tomado de la obra *Sur les societes précapitalistes*, editada por el Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, Editions Sociales, Paris, 1970, p. 351.

> no era para Marx sino una hipótesis metodológica, a partir de la cual se debía progresar para plantear los problemas de manera más amplia, para plantear la cuestión en cuanto a la totalidad de la sociedad...[110].

Plantear la cuestión en cuanto a la totalidad de la sociedad significa incluir en ella a las clases y capas no capitalistas que todavía persistían en las sociedades desarrolladas, así como también al mundo colonial y semicolonial, como elementos complementarios del mundo capitalista desarrollado de la época. Tal planteamiento obliga, no sólo a reconsiderar las condiciones de ese desarrollo, sino también los efectos generados por el sistema de relaciones internacionales entre unos y otros sobre las estructuras y comportamiento histórico de los países atrasados. En otras palabras, implica plantear la cuestión en cuanto al sistema capitalista mundial como totalidad integrada por dos polos históricamente inseparables.

Sabido es que ni Marx ni Engels llegaron a producir la obra teórica que superara la mencionada hipótesis metodológica. Creemos, sin embargo, que tanto en sus obras mayores como en diversos trabajos menores, especialmente sus escritos periodísticos y epistolares, se encuentran importante referencias en las que se avanza en el sentido sugerido por Lukács.

El primer aspecto a que hay que referirse aquí, como en todo análisis de la obra de Marx y Engels, es que ellos estudiaron al mundo de su época no sólo para conocerlo, sino para transformarlo; y dado que esa transformación progresista tenía como meta final la construcción del socialismo, su visión del presente histórico que vivieron estaba obviamente relacionada con la problemática de la revolución, lo que los llevaba a considerar como centro de su interés a aquellos países en los que el desarrollo del capitalismo había ya formado un proleta-

110. Georg Lukács, *op. cit.*, pp. 51-52.

riado capaz de plantearse, con derecho y posibilidades, la tarea de destruir el orden burgués. Para 1848, año de aparición del *Manifiesto comunista,* en dicho grupo de países entraban sólo Inglaterra y Francia, aunque ya se auguraba el pronto ingreso de los Estados Unidos. El resto de Europa contenía a un segundo conjunto de países en los que el modo de producción capitalista había alcanzado un cierto grado de desarrollo, pero donde dominaban gobiernos reaccionarios que frenaban su decisiva imposición, dificultando el crecimiento del poder económico y político de la burguesía, y por ende, el desarrollo del proletariado. Dos grandes imperios, Rusia y Austria, ejercían el poder de la reacción antiburguesa, oponiéndose a la unificación política de los demás países europeos, (Alemania e Italia en especial), cuya división impedía la consolidación del mercado interno, frenando así las posibilidades plenas del desarrollo industrial. En estos países, el problema fundamental era la solución de la "cuestión nacional" mediante la alianza entre la burguesía y el proletariado, para realizar la "revolución democrático-burguesa" como paso previo a la creación de las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución socialista [111].

El cuadro político de la época se completaba con el mundo no capitalista, con el conjunto de países coloniales y semicoloniales esparcidos en los otros cuatro continentes. La visión histórica de Marx y Engels sobre estos países tenía que ser bastante compleja y difícil de aferrar. Ellos habían estudiado en Europa occidental el surgimiento del capitalismo "desde las entrañas del régimen feudal" mientras que, en su época, eran testigos de un fenómeno cuyo análisis tenía que presentar mayores complicaciones: la penetración, descomposición y subordinación por el capitalismo de una amplia gama de situaciones, muy diferentes las unas de las otras, algunas de ellas difícil-

111. Véase en tal sentido la documentada obra de Demetrio Boersner, *The bolsheviks and the national and colonial cuestion.* Librairie E. Droz, Librairie Minard, Genève, Paris. 1957.

mente asimilables a los modos de producción vividos por la Europa Occidental.

En efecto, la situación precapitalista que antecede a la "acumulación originaria" europea puede ser concebida teóricamente como un modelo puro (feudalismo), o, cuando más, como fase de transición de ese modelo a otro, (el capitalismo)[112]. Las situaciones "precapitalistas" del siglo XIX, en cambio, al haber sido ya penetradas desde afuera por el capitalismo, no sólo dejaban de ser precapitalistas, sino que conformaban realidades sociales heterogéneas. Más aún, de una heterogeneidad distinta en cada caso, debido a las grandes diferencias entre las organizaciones originales penetradas (China, India, Irlanda, los países latinoamericanos, etc.), así como la diferente duración e intensidad que, en cada caso, había tenido el contacto directo con el capitalismo. Si se agrega, además, el bajo nivel del conocimiento general que se tenía entonces sobre la historia pasada y presente de esos pueblos, habría que concluir que cualquier intento de teorización alrededor de esa compleja realidad estaba fuera de las posibilidades reales de la ciencia social de la época. Lo anterior no significa que Marx y Engels no tuvieran una interpretación acerca de la naturaleza de esos países atrasados y del papel que jugaban dentro del sistema capitalista mundial, sino que esa visión estaba, por las obvias razones anotadas, muy lejos de presentar la claridad y coherencia que tenía su conocimiento científico del mundo capitalista desarrollado.

En diversos pasajes de la obra de ambos encontramos referencias al papel jugado por el descubrimiento de América y por la navegación transoceánica en el desarrollo de la burguesía y del capitalismo así como a la importancia crucial que tenían para su época las relaciones económicas entre países avanzados y atrasados, pero se trata siempre de afirmaciones muy generales y, en cierto modo,

---

112. Véase, Armando Córdova, "Fundamentación histórica del concepto de heterogeneidad estructural", *Revista "S"*, Caracas, julio-agosto 1972, Nº 3.

condicionadas por su visión eurocentrista y su posición convencida de la prioridad histórica del socialismo en los países capitalistas más desarrollados. Igualmente condicionado por su utilitarismo revolucionario estuvo su interés por el estudio de algunos casos concretos de países atrasados, cuando "después del fracaso de las revoluciones europeas, el teatro mundial de las luchas internacionales se traslada al Asia [113]. Con gran penetración histórica y con gran sentido de la totalidad, Marx ve en los acontecimientos que provocó la política colonial de las grandes potencias en China y en la India, fenómenos que podían tener grandes repercusiones en Europa, hasta el punto de haber escrito:

> Quizás resulte extraña y paradójica la afirmación de que el próximo levantamiento de los pueblos de Europa... pueda depender, con mayores posibilidades de lo que está sucediendo ahora en el Celeste Imperio —la antítesis de Europa— que de cualquier otra causa política existente... Sin embargo, no es una paradoja... [114].

En igual sentido escribió más de una vez sobre acontecimientos que ocurrían en la India [115], y otros lugares del mundo colonial y semicolonial [116], lo que subraya, en el

---

113. Véase Introducción a *Sobre el colonialismo, op. cit.*, p. 1.
114. K. Marx, "La revolución en China y con Europa", *Ibid.*, p. 7.
115. En carta a Engels del 14 de enero de 1858, haciendo referencia a la rebelión india contra Inglaterra que se había iniciado el año anterior y que costaba grandes esfuerzos al ejército inglés, Marx escribió con evidente entusiasmo: con el *drain of men and bullion* que debe costarle a Inglaterra, la India es ahora nuestro mejor aliado. Igual idea expresa en carta a Danielson del 19 de febrero de 1881.
116. Véanse en tal sentido los artículos de Marx en el *New York Daily Tribune* sobre Birmania y sus comentadas cartas a Engels sobre la cuestión irlandesa (1886 y 1887). Por su parte, Engels escribió, sobre la guerra chino-japonesa de mediados de la década de los 90: "la conquista de China por el capitalismo proporcionará al mismo tiempo el impulso para el derrocamiento del capitalismo en Europa y Norteamérica" (Carta a F. A. Sorge del 10 de noviembre de 1894, en *Sobre el colonialismo, op. cit.*, p. 323).

campo de los hechos concretos, su visión de un mundo complejo; cuya problemática social se había integrado de tal manera que bastaba levantar una palanca en un punto de la tierra para que se sintieran sus efectos en todos los demás.

En cuanto a la naturaleza de las transformaciones que estaba creando el capitalismo en las zonas dependientes, la visión de Marx y Engels sufrió importantes transformaciones desde la época de la redacción del *Manifiesto comunista* hasta el fin de sus días. En una primera fase, que abarca los primeros artículos de Marx para el *New York Daily Tribune*, su enfoque parece haber estado limitado por un cierto progresismo simplista que consideraba como progresista, cualesquiera que fueran sus efectos inmediatos sobre los pueblos sometidos, todo proceso de implantación del capitalismo y de destrucción de las viejas estructuras económicas en las colonias. Fue partiendo de tal criterio que Engels había saludado "complacido" en 1847 la ocupación de México por los Estados Unidos con el argumento de que el desarrollo de ese país latinoamericano no podía lograrse sin el tutelaje del capitalismo estadounidense [117], argumentación similar a la que expondría Marx en sus famosos artículos sobre la India, en los cuales, después de rechazar en el plano ético las "cochinadas" del colonialismo inglés en aquel país, justifica como progresista, y aun como revolucionaria, la destrucción de la industria nativa india por la penetración inglesa [118].

---

117. En el artículo "Die Benegungen von 1847" publicado el 23 de enero de 1848 en el *Deutsche Brüsseler Zeitung* (H.U.W., T. IV, p. 501) expresa Engels: "En América hemos presenciado la conquista de México, lo que nos ha complacido... Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos" (K. Marx, F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 30, Córdoba, Argentina, 1972, p. 183).

118. "La dominación británica en la India", artículo publicado el 10 de junio de 1853 en el NYDT (*Sobre el colonialismo, op. cit.*, pp. 24-30.

En este aspecto, sin embargo, iban a operarse posteriormente cambios importantes en la visión de ambos autores. Me referiré en primer lugar a una nota de pie de página en el tercer tomo de *El Capital,* en la cual, su autor demuestra haber comprendido la naturaleza ilusoria de su afirmación respecto al carácter progresista de la dominación inglesa en la India. Se lee allí:

> Los métodos de explotación de la India por los ingleses revelan, mejor que la historia de ningún otro pueblo, toda una serie de experimentos fallidos y realmente necios (en la práctica infames). En Bengala crearon una caricatura de la gran propiedad inglesa de la tierra; en la India sudoriental una caricatura de la propiedad parcelaria; en el Noroeste, convirtieron en lo que de ellos dependía, la comunidad económica india basada en la propiedad colectiva de la tierra en una caricatura de sí misma [119].

Coincido con Pedro Scaron [120], cuando señala que, en tal afirmación, Marx se acerca a la actual concepción de *capitalismo subdesarrollado*, concebido como "caricatura" del capitalismo maduro de los países dominantes. Pero donde puede verse con mayor nitidez el cambio de la visión original de Marx respecto a los países subyugados, es en su planteamiento de la cuestión irlandesa, al cual doy particular importancia por dos razones, la primera el haber sido Irlanda el único país dominado que los fundadores del marxismo conocieron y estudiaron directamente, la segunda, porque, salvando las diferencias, la situación de ese país en aquella época era mucho más parecida a lo que hoy denominamos subdesarrollo y dependencia de la que prevalecía en los países coloniales ultramarinos. Al respecto escribía Marx en 1869:

---

119. *El Capital, op. cit.,* tomo III, p. 322.
120. Introducción a la recopilación K. Marx y F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina,* op. cit., pp. 8-9.

> Durante mucho tiempo creí que sería posible derrocar el régimen irlandés por el ascendiente de la clase obrera inglesa. Siempre expresé este punto de vista en *New York Tribune*. Pero un estudio más profundo me ha convencido de lo contrario. La clase obrera inglesa ***nunca hará nada*** mientras no se libre de Irlanda. La palanca debe aplicarse en Irlanda. Por eso tiene tanta importancia el problema irlandés para el movimiento social en general [121].

La cita anterior señala el punto de ruptura con la posición "progresista" de los primeros planteamientos de Marx y Engels sobre la materia que discutimos. Por una parte, el caso irlandés convence definitivamente a Marx de que la expansión mundial del capitalismo no llevaba necesariamente a la implantación mecánica del modo de producción burgués en todas partes. Por el contrario constata en éste, como en otros casos, cómo al país sojuzgado se le niegan las posibilidades de un desarrollo capitalista a imagen y semejanza del de la metrópoli. Por otra parte, la cita pone en evidencia que Marx había entendido —al igual que Engels— que la explotación de otros países estaba permitiendo a la burguesía de los países más avanzados de Europa crear una aristocracia obrera que sirviera de amortiguador a las luchas revolucionarias del proletariado [122], lo que ponía en entredicho el criterio dominante de que los países sojuzgados sólo podían ser liberados por dicho proletariado metropolitano después que éste hubiera realizado su revolución socialista. Por el

121. Carta de Marx a Engels del 10 de diciembre de 1869 (*Sobre el colonialismo, op. cit.*, p. 309.)

122. Este criterio fue mejor desarrollado por Engels posteriormente. Véase en tal sentido carta a Kautsky del 12 de diciembre de 1882 en la que afirma, refiriéndose a Inglaterra: "Aquí no hay partido obrero, sólo hay conservadores y radicales liberales, y los obreros participan alegremente en el festín del monopolio inglés sobre el mercado mundial" (*Sobre el colonialismo, op. cit.*, p. 318).

contrario, Marx ve ahora a la revolución socialista en Inglaterra: "la palanca debe aplicarse en Irlanda".

Esta nueva posición de Marx sobre el problema irlandés, al igual que ciertos comentarios de Engels sobre la situación China de 1894 [123] ponen en evidencia que, tanto el uno como el otro, dieron mayor importancia en los últimos años de sus vidas a lo que hoy se denomina tercer mundo, porque vieron en esos países importantes "palancas" para movilizar los desarrollos revolucionarios de los centros capitalistas. Era el punto de partida para la revisión de su posición analítica eurocentrista que, por lo demás, no estaban en condiciones de superar plenamente.

III. DURANTE EL PERIODO DE LA II INTERNACIONAL

La segunda Internacional fue fundada bajo el patrocinio de Engels en 1889 y se mantuvo hasta 1917. Durante una primera fase, que termina con la muerte de su fundador en 1895, se mantuvo entre sus integrantes una cierta unidad de criterio sostenida en la indiscutible autoridad de aquél, pero, a partir de entonces, se abre un periodo turbulento en el que se multiplicaron las disidencias teóricas y de todo orden entre quienes se consideraban herederos del pensamiento de los fundadores del marxismo, disensiones que se fueron haciendo cada vez más profundas a medida que se operaba el conjunto de transformaciones económicas, políticas y sociales que trajo consigo el advenimiento del imperialismo.

Como resultado, los miembros de la II Internacional se dividen en cuatro grupos: los "marxistas ortodoxos"; capitaneados originalmente por Kautsky; los "reformistas y revisionistas", entre los cuales se destacaba Bernstein;

---

123. Me refiero a una carta de Engels a Kautsky del 23 de diciembre de 1894, volviendo sobre una vieja idea de Marx (Véase nota Nº 18): "Otra vez más la maravillosa ironía de la historia: sólo queda China para ser conquistada para la producción capitalista y al hacerlo así, a la larga esta última hace imposible su propia existencia en la metrópoli".

los "austro-marxistas" (Otto Bauer) y los bolcheviques rusos con Lenin al frente[124]. Los temas de controversia entre éstos y otros grupos menores, o personalidades no alineadas, fueron muchos: problemas de organización y construcción del movimiento revolucionario, problemas teóricos y metodológicos en la interpretación del pensamiento de los maestros, pero, sobre todo, un conjunto de cuestiones de táctica y estrategia revolucionaria en relación a los importantes cambios que se habían operado y seguían operándose tanto en el mundo capitalista como totalidad, como en el seno mismo de las distintas sociedades europeas.

De todo ello nos interesa puntualizar aquí, en función de los fines de este ensayo, aquellos aspectos relacionados con las diversas concepciones que sobre los países coloniales, semicoloniales y dependientes privaban entre los integrantes de la II Internacional, además de trazar, aun cuando sólo sea en sus líneas más generales, un bosquejo del ambiente ideológico en el que se estaban conformando y desarrollando los puntos de vista de Rosa Luxemburgo.

El primer aspecto a tratar es el que se refiere a las diversas posiciones sobre el carácter, significado e implicaciones de lo que todos coincidían en denominar *imperialismo*. Como es sabido, el primer intento de análisis de dicho fenómeno realizado dentro del campo marxista fue la obra de Hilferding. *El capital financiero*[125], donde se le caracterizaba como "fase moderna del desarrollo del capitalismo", en la que el viejo liberalismo económico era progresivamente sustituido por la competencia monopolística, a medida que se incrementaba el poder de los grandes *cartels y trusts* dominados por el *capital financiero*, que había surgido de la fusión del capital industrial con

124. En esta parte del trabajo hemos utilizado referencias de la obra de D. Boersner ya citada.

125. Véase la referencia que hace Lenin de dicha obra en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1972, p. 11.

el bancario y que se vería impelido a buscar tasas de ganancias más elevadas y fuentes vitales de materias primas en las zonas atrasadas del mundo. Dentro de esta caracterización, que sería compartida plenamente por el marxismo ortodoxo, el imperialismo aparece, como bien señala Goldmann, como resultado de una política del gran capital y no como un fenómeno histórico inevitable, "admitiendo la posibilidad *teórica al menos*, de un capitalismo no imperialista" [126] para la época, posición que, como vendría a demostrarse más adelante, conduciría a la conciliación con la burguesía por parte de Kautsky y sus seguidores de la socialdemocracia.

Por otra parte, dentro de esta concepción del imperialismo, se le estudiaba casi únicamente en base a sus manifestaciones en el seno de los países capitalistas avanzados y a través de la influencia que sobre ellos ejercería el nuevo sistema de relaciones internacionales característico de esa fase del capitalismo. Los países atrasados, tan implicados en el concepto de imperialismo como los propios países imperialistas, puesto que sin ellos el fenómeno perdería características que le son esenciales, aparecen sólo como objetos remotos de su acción. No se ponía ningún énfasis en los cambios estructurales de todo tipo que en ellos estaba promoviendo su introducción en la fase imperialista del capitalismo. De esa manera se marginaba a los pueblos de Asia, Africa y América Latina como sujetos de la historia del sistema mundial al que habían sido incorporados, es decir se renunciaba a la categoría de totalidad que es esencial al marxismo como ciencia de la sociedad.

En efecto, el imperialismo implica, como condición necesaria, la existencia de países capitalistas con avanzado grado de desarrollo de las fuerzas productivas y de la concentración del capital, en los cuales, la necesidad de alimentar incesantemente el proceso de crecimiento acu-

126. Lucien Goldmann, capítulo de *"Recherches Dialectiques"*, editado en español por E. Aray (*Materiales para el estudio de la acumulación y el imperialismo*... Edición multigrafiada, Caracas, 1969, tomo III).

mulativo del capital impone la expansión hacia zonas de menor desarrollo, hacia donde exportar capitales excedentes y mercancías industriales y desde donde obtener las materias primas y otros productos primarios requeridos por su aparato productivo. Si esto es así, tanto el primer tipo de país como el segundo conforman aspectos inseparables del fenómeno imperialista. En otras palabras, estamos frente a dos subconjuntos de países que se integran dentro de una totalidad histórica y estructurada, el sistema capitalista mundial que los contiene. En consecuencia, cualquier teoría del imperialismo debe ser capaz de explicar el papel de ambos polos y las implicaciones del fenómeno en cada uno de ellos como factor transformador de sus estructuras interiores. La visión del imperialismo de Hilferding y sus seguidores de la época es, en cambio, unipolar, lo cual tiene su explicación, no sólo en razones de utilitarismo revolucionario ("la revolución sólo puede ser realizada ahora en los países más avanzados"), sino también en el desconocimiento de la situación real del mundo colonial, semicolonial y dependiente. Para poner en evidencia tales limitaciones vale la pena una somera referencia a las discusiones que sobre "la cuestión colonial" tuvieron lugar en el Congreso de la II Internacional que se llevó a cabo en Stuttgart en 1907[127].

Se plantearon allí dos posiciones opuestas, cada una de las cuales se atribuía la correcta interpretación del pensamiento de Marx. La primera, sostenida por Van Kol y apoyada por Bernstein, se basaba en los criterios expresados por Marx y Engels entre 1847 y 1853 con relación a la India, México y China a que nos hemos referido, para considerar al colonialismo como una necesidad histórica que cumpliría el objetivo de implantar el capitalismo en las colonias, sentando allí las bases del surgimiento y desarrollo del proletariado. Sería irresponsable, decían, abandonar a los nativos al estado de la barbarie y salvajismo del cual sólo el colonialismo podía sacarlos;

127. Véase, D. Boersner, *op. cit.*

en consecuencia, el colonialismo en sí no podía ser condenado, sino las formas despiadadas que utilizaba. Los defensores de esta tesis concluían augurando el advenimiento de la revolución proletaria para que ésta promoviera *un nuevo tipo de colonialismo de efectos civilizadores*. La segunda posición, sostenida por Kautsky y Lebedou, señalaba en cambio, que el objetivo del socialismo era liberar a las mayorías explotadas de todo el mundo de las cadenas del capital. De allí que el colonialismo fuera la antítesis de la revolución, pues, no sólo explota pueblos extranjeros, sino que presenta la civilización a dichos pueblos como algo represivo, al imponerla por la fuerza bruta. Después de la revolución socialista, los pueblos atrasados debían ser conducidos a la civilización, no a través de la opresión colonial, sino mediante la ayuda fraterna de los trabajadores europeos [128].

Puede observarse en ambos planteamientos la reafirmación de la visión eurocentrista que los fundadores del marxismo habían ido superando en sus últimos escritos, así como la falta de conocimiento de la diversidad de culturas y de situaciones que se presentaban en las distintas colonias.

Pero, sobre todo, queda absolutamente en claro el papel, ni siquiera secundario, sino más bien pasivo, que asignaban ambos planteamientos al mundo que hoy denominamos subdesarrollado en el proceso de construcción de la revolución socialista mundial, situación que contrasta con la importancia asignada por Marx y Engels a las luchas de los pueblos de China e India contra el colonialismo como factores de aceleración de la revolución europea [129], cuando todavía la explotación del mundo atrasado tenía como punta de lanza al capital comercial.

Hasta aquí esta rápida visión de algunas de las ideas dominantes dentro del campo marxista en la época en que hará su aparición *La acumulación de capital*, de

128. *Ibid.*, p. 31.
129. Véanse notas Nos. 115 y 123 de este trabajo.

Rosa Luxemburgo, obra que va a representar la primera aproximación de una visión totalizante del sistema capitalista mundial dentro de la cual, tanto el desarrollo de los países avanzados dominantes como el proceso de subdesarrollo de los países y zonas dependientes son vistas, por vez primera, y de modo teóricamente coherente, como aspectos de un mismo proceso dentro del contradictorio desarrollo histórico de dicho sistema.

IV. LA VISION TOTALIZANTE DE ROSA LUXEMBURGO

1. *Desarrollo y subdesarrollo en el modelo de Rosa Luxemburgo*

En el prólogo a la primera edición de *La acumulación de capital*[130] (1912) su autora nos explica el origen de dicha obra. Trabajaba en la redacción de sus conferencias sobre economía marxista en la Escuela de Cuadros del Partido Social Demócrata Alemán que recogería en su *Introducción a la economía política*[131], cuando se encontró que no podía "exponer con suficiente claridad el proceso global de la producción capitalista en su *aspecto concreto*, ni sus límites históricos objetivos"[132]. Ahondando en el asunto encontró "que no se trataba simplemente de una dificultad de exposición, sino que ésta envolvía un problema teóricamente relacionado con la doctrina del volumen II de *El capital* de Marx, y que, además trascendía a la práctica de la política imperialista actual y a sus raíces económicas"[133].

El problema teórico radicaba en haber llegado a la conclusión de que los esquemas de la reproducción de Marx, basados en el conocido supuesto de considerar una sociedad en la que operaban sólo dos clases sociales, capitalistas y obreros, planteaban un problema no re-

---

130. *Op. cit.*
131. R. Luxemburgo, *Introducción a la economía política*, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 35, Córdoba, Argentina, 1972.
132. *La acumulación*. . ., prólogo de R. L., *ob. cit.*, p. 9.
133. *Idem.*

suelto por su autor que era el de la venta (realización) de aquella parte del producto que correspondía al valor de la plusvalía no consumida por los capitalistas. Si los trabajadores compran una parte del producto igual al valor total de sus salarios, y los capitalistas sólo consumen una parte del valor de la plusvalía. ¿A quién se vende el remanente del producto que contiene la parte no consumida de la plusvalía? La venta de esta parte del producto, que corresponde precisamente a la porción susceptible de ir a la acumulación (inversión), es un requisito fundamental del proceso global de reproducción ampliada del capital, de modo que, si ella no se realiza, dicho proceso se detendría.

Por otra parte, el progreso técnico implícito en el desarrollo capitalista conlleva una tendencia al aumento de la composición orgánica del capital que haría cada vez mayor la diferencia entre el producto creado y la capacidad de compra del mismo por los capitalistas y obreros.

Después de esta constatación, que Goldmann considera como "el mayor descubrimiento teórico en el dominio de la crítica de la economía política desde la publicación de *El Capital*" [134], Rosa Luxemburgo termina por encontrar la falla del esquema de Marx en el supuesto de considerar que en él participaban sólo dos clases sociales, capitalistas y obreros, supuesto que, a su juicio, es irreal, porque corresponde sólo:

> a la tendencia histórica objetiva del movimiento de la acumulación y a su resultado teórico final... no es más que la expresión teórica de aquel momento en el que la dominación capitalista ha alcanzado su último límite... (En cambio en la realidad)... el capitalismo está atenido, aún en su plena madurez a la existencia coetánea de estratos y sociedades no capitalistas [135].

---

134. L. Goldmann, *op. cit.*
135. *La acumulación*..., *op. cit.*, pp. 322-329.

Es precisamente en estos estratos y sociedades no capitalistas donde se realiza esa parte del valor del producto que no tiene compradores en el modelo de dos clases sociales de Marx. De esa manera, Rosa Luxemburgo encuentra la argumentación para proceder a la apertura del modelo de reproducción del capital incluyendo en él, no sólo la acumulación de la plusvalía extraída a los trabajadores al servicio del capital, sino también otras formas de plusproducto extraídas a trabajadores de sectores y países no capitalistas. Esos "dos aspectos de la acumulación de capitales —señala— se hallan ligados orgánicamente por las condiciones de reproducción del capital y sólo de *ambos reunidos* surge el curso histórico del capital" [136].

Aun reconociendo la validez *en el plano teórico* de muchas críticas que se han hecho al razonamiento de la autora, su planteamiento sigue siendo para nosotros de importancia fundamental. En efecto, la apertura del modelo para incluir otras clases sociales, rompiendo la homogeneidad del esquema original e introduciendo la real heterogeneidad socioeconómica del capitalismo como sistema mundial, significa superar lo que, según Lukács, no fue para Marx.

> Sino una hipótesis metodológica a partir de la cual se debía progresar para plantear el problema de manera más amplia, para plantear la cuestión en cuanto a la totalidad de la sociedad [137].

planteamiento que se sintetiza en la consideración de que sólo de ambos aspectos de la acumulación surge el curso histórico del capital. Salimos así del restrictivo marco teórico-económico del modo de producción capitalista puro *(El capital)* y nos adentramos en una nueva totalidad que abarca todas las manifestaciones de la vida social y toda la riqueza de la historia: la formación económico social capitalista concebida a escala mundial.

136. *Ibid.*, p. 351.
137. Georg Lukács, *op. cit.*, pp. 51-52.

Dentro de esta formulación los países "no capitalistas", que habían sido penetrados por la expansión del capitalismo hacia todos los rincones de la tierra, encuentran por primera vez un lugar permanente dentro de la historia de la moderna cultura occidental. No será sólo el haber servido de fuentes de acumulación originaria del capitalismo, ni el de que sus distintas zonas hayan jugado en distintos momentos, una importancia intermitente en los asuntos mundiales, sino el haber constituido *siempre* un elemento vital e imprescindible del proceso de formación y desarrollo del sistema capitalista mundial. De esta manera, los cuatro siglos de expansión de Europa sobre los otros continentes encuentran su primera síntesis histórica.

He aquí un breve resumen del razonamiento de la autora:

1. El capitalismo viene al mundo en un medio social no capitalista, y es dentro de ese medio donde se opera su desarrollo histórico. En los países europeos occidentales ese medio fue el feudalismo, que una vez entrado en proceso de descomposición dio lugar a otro medio no capitalista en el que predominó la pequeña producción mercantil (pequeños productores en la agricultura y artesanado en otros sectores). En el resto del mundo rodeaban al capitalismo "un conjunto de culturas no europeas que ofrecía toda la escala de grados de evolución, desde las hordas primitivas comunistas de cazadores nómadas, hasta la producción campesina y artesana de mercancía" [138].

2. En medio de ese ambiente precapitalista se abre paso el capitalismo siguiendo tres fases diferenciadas:

Primero la lucha del capital contra las organizaciones de economía natural con la finalidad de: A) apoderarse de sus recursos naturales; B) liberar trabajadores para luego obligarlos a trabajar para el capital; C) introducir la economía de mercancías, y D) separar a la agricultura de la industria.

---

138. R. Luxemburgo, *op. cit.*, p. 283.

Este proceso de descomposición de las economías naturales no podía ser realizado sino por la fuerza, puesto que "confiarse aquí al proceso secular de lenta descomposición interior de estas formaciones equivaldría para el capital a renunciar a las fuerzas productivas de aquellos territorios. De allí que el capitalismo considera como una cuestión vital la apropiación violenta de los medios de producción importantes de los países capitalistas" [139].

3. *La segunda* fase es la lucha del capital para destruir a la economía simple de mercancías que había impuesto como sustituto de la economía natural.

4. *La tercera* fase es la fase imperialista de la acumulación de capitales o fase de la concurrencia mundial del capitalismo que "abarca la industrialización y emancipación capitalista de los antiguos *hinterlands* del capital, en los que realizó su plusvalía".

5. A través del cumplimiento de estas tres fases "el proceso de acumulación tiende a reemplazar en todas partes a la economía natural por la economía simple de mercancías y a éstas por las formas capitalistas, hasta hacer que la producción capitalista domine absolutamente como la forma de producción única de todos los países y ramas" [140], aunque señalando que tal homogeneización de la economía mundial alrededor de las formas capitalistas de produción, corresponde sólo "a la tendencia histórica objetiva del movimiento de la acumulación, a su resultado *teórico* final" [141].

6. Conviene detenerse sobre la significación de ese proceso de sustitución progresiva de la economía natural por la economía simple de mercancías y de ésta por las formas capitalistas de producción. A través de ese proceso, señala Rosa Luxemburgo, el capital transforma esas formas precapitalistas de producción, las adapta progresivamente a sus necesidades, de manera que "cuando

139. *Ibid.*, p. 285.
140. *Ibid.*, p. 322.
141. *Idem.*

se dice que el capitalismo vive de formaciones no capitalistas, hay que decir que *vive de las ruinas de esas formaciones*... Considerada históricamente, la acumulación de capital es un proceso de cambio de materias que se verifica entre la forma de producción capitalista y las precapitalistas. Sin ella, no puede verificarse la acumulación de capital, pero considerada en este aspecto la acumulación se efectúa *destrozándolas y asimilándolas*. Así pues, ni la acumulación del capital puede realizarse sin las formacione no capitalistas *ni aquellas pueden siquiera mantenerse*. La acumulación sólo puede darse merced a una constante destrucción preventiva de aquéllas" [142].

He allí los planteamientos básicos de la autora sobre lo que hoy se ha denominado subdesarrollo, planteamientos que, como veremos de seguidas, presentan una sorprendente coincidencia con algunos de los más importantes desarrollos contemporáneos sobre la materia.

2. *Un cotejo con las teorías modernas del subdesarrollo*

Como es sabido, tanto el concepto mismo de subdesarrollo, como los intentos de formular teorías que le dieran explicación, nacen después de la segunda guerra mundial como parte de las implicaciones de la llamada "guerra fría". Fue precisamente dentro de tal contexto, coincidente con el desmoronamiento de los viejos imperios coloniales, con la revolución de las expectativas crecientes en el seno del tercer mundo y con el creciente atractivo que sobre dichos países ejercía el ejemplo del rápido desarrollo de la Unión Soviética, que los círculos académicos de Europa y los Estados Unidos descubrieron, repentinamente, su interés por el desarrollo del mundo subdesarrollado y la necesidad de promover propuestas de política económica dentro del marco capitalista para

142. *Idem.*

hacer frente al efecto demostración que estaba ejerciendo el campo socialista.

Inicialmente, este interés se tradujo en la formulación de planes concretos que partían del supuesto de considerar el subdesarrollo como una etapa precapitalista o insuficientemente capitalista del desarrollo, cuyos síntomas fundamentales era un conjunto de carencias factoriales (baja disponibilidad de capital, bajo nivel de preparación de la fuerza de trabajo, deficiencias en la dotación de recursos naturales, condiciones negativas impuestas por el medio geográfico, etc.).

Bien pronto vino a verse que tal análisis era, por lo menos, incompleto, pues, varios intentos de desarrollo basados en dichos supuestos fueron incapaces de producir los resultados esperados. Surgen entonces los planteamientos "estructuralistas" que veían en deficiencias institucionales y estructurales la razón del fracaso de los intentos de "modernización" de la economía y se ponen de moda, en el plano de la política económica, los programas reformistas concebidos para cambiar esas instituciones y estructuras retardatarias, como condición previa al proceso de desarrollo que tenía como meta la formación de economías capitalistas, basadas en los patrones de Estados Unidos y Europa occidental.

Pionera de este enfoque, tanto desde el punto de vista de su construcción teórica como de la implementación de políticas desarrollistas fue la Comisión Económica para la América Latina (CEPAL). Más de una década de esfuerzos estériles en este sentido vinieron a poner en evidencia la incapacidad de las políticas económicas que surgían del planteamiento estructuralista, lo que llevó a muchos de sus iniciales sostenedores a la revisión de sus postulados teóricos [143]. Es entonces, ya a mediados de la década de los sesenta, cuando viene a descubrirse que, tanto las primeras formulaciones basadas en las carencias

143. Me refiero en especial a los trabajos de Prebisch y Sunkel posteriores a 1967.

de factores (teorías factorialistas) como las formulaciones estructuralistas, al considerar al subdesarrollo como etapa desde la cual debía darse el salto al capitalismo, dejaban de lado el problema de las interconexiones históricas entre el desarrollo capitalista de los llamados países "centrales" y el subdesarrollo de la "periferia".

Aun autores como Prebisch, Myrdal, Nurkse, Singer y otros, que habían enfatizado la influencia de las desigualdades en la distribución de los frutos del comercio internacional, lo habían hecho sin profundizar en la esencia de esos resultados, viéndolos como causas que mantenían la condición de subdesarrollo y no como resultante lógica de un sistema mundial regido por leyes que determinaban, al mismo tiempo que el desarrollo del centro el subdesarrollo de la periferia. Este nuevo planteamiento, que aparece por primera vez en la literatura sobre el subdesarrollo en *La economía política del crecimiento*[144] de Paul Baran, fue el punto de partida de una nueva visión del problema que considera al subdesarrollo como aspecto complementario del desarrollo de los centros dominantes dentro del proceso de formación histórica del sistema capitalista mundial. De allí parte la obra de Andre Gunder Frank, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Alonso Aguilar, Héctor Silva Michelena, Theotonio Dos Santos, Aníbal Quijano, Samir Amin, Mohammed Dowidar, y todo el conjunto de autores latinoamericanos y de otras latitudes que representan hoy lo más avanzado en el campo de los estudios sobre el subdesarrollo.

Hemos hecho este breve recuento de la evolución de las teorías del subdesarrollo para dejar en evidencia cómo dos décadas de discusión teórica vinieron a la postre a constatar lo que Rosa Luxemburgo había formulado con sin igual claridad medio siglo antes, es decir, la unidad dialéctica entre la acumulación de capitales en el centro y la desacumulación y subdesarrollo de la periferia. Sería, por supuesto, absurdo pretender que Rosa Luxemburgo

---

144. P. Baran, *La economía política del crecimiento*, FCE, México 1956.

nos haya dejado una teoría acabada del subdesarrollo, porque ese no era ni podía ser su objetivo. Lo que sí nos dejó, a pesar de las fallas teóricas que le anotan sus numerosos críticos, fue una teoría del sistema capitalista mundial como totalidad, dentro del cual encuentran un lugar importante y las bases para una explicación de sí mismos los que hoy denominamos países subdesarrollados.

3. *Rosa Luxemburgo y Lenin*

La concepción del sistema capitalista mundial como una totalidad que abarca tanto a los países desarrollados como a los subdesarrollados, es una idea que estaría también implícita en el concepto de imperialismo y, en especial, en el tratamiento que hizo Lenin de dicho tema en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*[145] (1916). Sin embargo, lo que en este aspecto diferencia a Rosa Luxemburgo, tanto de Marx como de Lenin, es que nuestra autora da absoluta continuidad histórica a dicha totalidad y a la necesidad de las relaciones entre sus partes integrantes. En efecto, ya hemos visto cómo el modelo teórico de Marx sólo requiere de los países no capitalistas para explicar la acumulación originaria en la fase de génesis del capitalismo; por su parte, en el desarrollo de Lenin la importancia del mundo "colonial, semicolonial y dependiente" para el funcionamiento pleno del capitalismo es una característica de su "fase superior", imperialista, no de las anteriores[146]. Pues bien, la base histórica de las modernas teorías del subdesarrollo está, precisamente, en esa continuidad de la explotación de los países atrasados por el capitalismo desde su primer

145. *Op. cit.*
146. Esta es la idea que me sugieren algunos pasajes del Capítulo VI de *El imperialismo*, en los que Lenin, luego de señalar que fue después de 1880 cuando comenzó el gran auge de las conquistas coloniales parece estar de acuerdo en que antes de dicho año, "Los dirigentes burgueses de ese país (Inglaterra) eran adversarios de la política colonial. . ." (pp. 98-99).

contacto con ellos, tal como se establece en el planteamiento de Rosa Luxemburgo.

Como consecuencia de lo anterior, el imperialismo, según ella, no podía ser definido sólo en base a su necesidad de explotación de los países atrasados, proceso que ella demuestra haber sido permanente, sino en base a la forma concreta como se realiza la explotación: exportación de capitales, inversiones directas, control de las fuentes mundiales de materias primas por los grandes consorcios monopolistas, etcétera, aspectos éstos en los que su planteamiento fue poco preciso y en los que Lenin, en cambio, dejó una exposición mucho más rica, aun cuando, justo es reconocerlo, también insuficiente.

4. *La naturaleza del comercio exterior*

Otro aspecto del razonamiento de Rosa Luxemburgo que conserva hoy un carácter todavía novedoso y sugestivo es la concepción del comercio exterior que ella desarrolla en su modelo del sistema capitalista mundial:

> Mercado exterior, para el capital, es la zona social no capitalista que absorbe sus productos y le suministra elementos de producción y obreros [147].

Consideramos que en tal planteamiento pueden encontrarse las bases para una formulación de la explotación capitalista de los países subdesarrollados, no en base a la explotación de unas naciones por otras, sino en base a la explotación por parte de la burguesía, tanto de la clase obrera como de las clases y capas no capitalistas, lo que replantea el problema de las contradicciones dentro del sistema no sólo en términos de contradicciones entre "naciones ricas y naciones proletarias" sino en términos de la lucha de clases a nivel de la totalidad, aspecto sobre el cual se realizan hoy importantes discusiones en América Latina.

---

147. *La acumulación, op. cit.*, p. 281.

5. *Las críticas a La Acumulación de Capital*

Desde su propia aparición *La acumulación de capital* fue objeto de un concentrado ataque en el que participaron todas las tendencias a que había dado lugar el proceso de descomposición ideológica operada en el seno de la II Internacional después de la muerte de Federico Engels. Tanto Kaustky, patriarca del "marxismo ortodoxo" de la época, como Otto Bauer, representante del "austromarxismo" como Bernstein, teórico del "revisionismo" coincidieron en tratar de rebatir los planteamientos fundamentales de la autora en base a argumentaciones en las que aparecen, por primera vez con toda claridad, las ideas que iban a nutrir la corriente reformista que terminaría por dominar y aniquilar al movimiento revolucionario en todo el centro de Europa. En su famosa "Anticrítica" [148] Rosa se enfrentó con singular lucidez a este tipo de ataques, demostrando el fondo oportunista de sus argumentos, de forma tal que la historia ha venido a darle plenamente la razón.

Desgraciadamente, su obra recibió también los ataques de Lenin por razones que pueden ser fácilmente comprendidas dentro del cuadro de las luchas ideológicas entre los revolucionarios de la época [149], razones que explican también el carácter unilateral de dicha crítica, que sólo vio errores en los planteamientos de la autora, quizás porque no tuvo tiempo de ponderar sus importantes aciertos, o porque ello no convenía en los términos con-

148. Dicho ensayo aparece en español como apéndice a la edición de *La acumulación* que aquí se cita.

149. Como bien señala Nettl. Lenin había leído *La acumulación* en 1913 en un momento en que sus relaciones políticas con R. L. eran muy malas ("Sobre el Imperialismo", *El Desafío de Rosa Luxemburgo,* Edit. Brocero, Buenos Aires, 1972, p. 133).

El artículo de Lenin "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación" (*Obras escogidas.* Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1960, pp. 645-705) suministra un buen ejemplo de la dureza, sólo justificada por el ardor de las luchas del momento, con que atacó Lenin las posiciones de la autora.

cretos de las luchas políticas del momento[150]. El hecho en sí es que este rechazo de Lenin, cuya influencia sobre el desarrollo del pensamiento marxista sería dominante hasta nuestros días, condenaron por mucho tiempo al olvido la completa obra de Rosa Luxemburgo.

Todavía hoy, cuando el movimiento de rescate de su pensamiento para la historia del marxismo ha cobrado un enorme vigor, considero que siguen predominando posiciones preconcebidas y argumentaciones aceptadas a priori para juzgar su obra, lo que lleva a realizar su lectura y discusión como una especie de búsqueda de méritos y de errores para luego pasar al balance de dichos aspectos positivos y negativos.

He leído con bastante detenimiento muchos de los ensayos críticos sobre *La acumulación de capital*, y debo confesar que me quedan muchas dudas, no sólo en relación a alguna de las fallas teóricas que se anotan, sino más aún, respecto a la validez de una crítica que, en unos casos, basa la refutación teórica en planteamientos que no siendo más que hipótesis son presentadas como teorías comprobadas[151], o que usan generalmente como

150. En el artículo "Notas de un publicista" (*Obras completas*, tomo 33), publicado en 1922 cuando ya había sido superada por muchos motivos las bases de la disputa con Rosa, Lenin acuña su famosa frase: "A pesar de todas las equivocaciones, Rosa Luxemburgo fue y seguirá siendo un águila", que es el reconocimiento póstumo a su condición de revolucionaria y de marxista integral.

151. La crítica de Toro Toloza ("La acumulación del capital según Rosa Luxemburgo") *Revista de Economía y Administración*, Concepción, Chile 1971-1972, Nos. 19 y 20 es un ejemplo en este sentido. Se acepta allí como válido *a priori*, el esquema marxista de la reproducción al nivel de abstracción en que lo planteó Marx y de allí se pasa a criticar a la autora su olvido (?) de "que en todo cuerpo teórico está lo esencial de un problema y que para aplicar esas categorías a un problema concreto se requieren algunos pasos previos e imprescindibles", lo que significa dejar a un lado todo el laborioso razonamiento de la autora. Igual crítica me merecen otros autores, cuya inclusión alargaría demasiado esta nota.

argumento la incapacidad de la autora para prever desarrollos que ahora nos parecen muy lógicos y normales dentro del capitalismo contemporáneo, o el incumplimiento de sus presuntas previsiones respecto al futuro del sistema [152].

Al igual que Marx, Rosa Luxemburgo construye un modelo abstracto. Sólo que, mientras en el primero el capitalismo se basta a sí mismo, en el segundo requiere de un medio no capitalista para subsistir. Como marxista, ella sostuvo la validez del modelo esencial de *El capital* en cuanto atañe a la descripción del modo de producción capitalista en su versión más pura. Pero al tratar de darle aplicación histórica se ve en la necesidad de ampliarlo para dar lugar al hecho *absolutamente irrebatible*, de que en la realidad, el capitalismo ha requerido siempre de sectores o países no capitalistas para resolver la problemática de la acumulación ampliada del capital.

A todos los argumentos "teóricos" destinados a demostrar que el capitalismo *sí puede* funcionar sin comercio exterior con otros medios *no capitalistas* se les puede oponer una afirmación históricamente irrebatible: *Hasta ahora, el capitalismo no ha funcionado nunca de esa manera.* Más aún, el surgimiento, desarrollo y creciente ampliación del campo socialista impiden que esa "situación teórica" pueda tener cabida en el campo de la realidad.

Tanto desde el punto de vista de la concepción teórica, que tengo del imperialismo, como del análisis empírico de su actual situación contemporánea, soy de los convencidos de que la liberación de los países subdesarrollados, la implantación en ellos del socialismo y su consecuente salida del sistema capitalista mundial, significan el fin del imperialismo, lo que constituye otra manera de demostrar que, al menos en su fase actual, el capitalismo

152. En tal tipo de crítica incluyo a Jacques Vallar ("La teoría del imperialismo de Rosa Luxemburgo" en *Teoría marxista del Imperialismo*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, 1969, p. 65).

requiere, para poder subsistir sin que se detenga el proceso de acumulación, de sus relaciones con el mundo subdesarrollado. De allí que con todo el respeto que puedan merecerme las mencionadas argumentaciones teóricas respecto a la posible autosuficiencia del capitalismo, antepongo por sobre ellas los hechos de la historia.

Una palabra final respecto a su tan criticada "conclusión catastrofista" sobre el futuro del capitalismo y sobre lo que algunos de sus críticos califican de incapacidad para prever algunos de los desarrollos que se han operado en el capitalismo contemporáneo.

Comenzaré por expresar que la mencionada "conclusión catastrofista" de Rosa Luxemburgo no expresa en sí misma ninguna previsión concreta. Ella señala solamente que, en base a su tesis, al convertirse al capitalismo el último rincón de la tierra, *"lo que no es, sin embargo más que una construcción teórica"* [153], se crearían las bases para la muerte del sistema por incapacidad para que se cumplan las condiciones de la acumulación. Dicha afirmación tiene un sentido tendencial, al igual que la tesis de la caída de la tasa de ganancia de Marx, por ejemplo. El hecho de que ninguna de ambas situaciones haya llegado a presentarse no demuestra en modo alguno la incorrección del planteamiento. Se argumenta generalmente, al referirse a la citada tesis de Marx, que la misma era válida dentro del cuadro del capitalismo decimonónico que él había estudiado. Una argumentación similar, puede aplicarse a la tesis de Rosa Luxemburgo. Su conclusión surge de un modelo que tiene como uno de sus principales supuestos el carácter mundial total del sistema capitalista, lo que significaría que con el advenimiento de la revolución socialista de octubre comienzan a desaparecer supuestos fundamentales de su modelo,

153. He subrayado este párrafo de la autora, porque en él se expresa la propia negación del concepto de "catastrofista". Mucho más "catastrofista" en términos *concretos* y no teóricos fue Engels en sus opiniones sobre la conquista de China por el capitalismo (Véase nota 115).

situación que se hará más patente más adelante bajo el impacto de dos acontecimientos decisivos, la crisis de los treinta y la segunda guerra mundial.

La crisis de los 30 marcó el fin del optimismo capitalista respecto al automatismo del sistema. Desaparece la confianza en la capacidad del mercado para autoregularse y servir de brújula orientadora del crecimiento y se crea el marco propicio a la llamada revolución teórica de Keynes, que haría de la política del gasto público la válvula reguladora de las inconsecuencias del mercado. En otro aspecto, la crisis sirvió también para que se promovieran nuevas políticas en el campo del comercio internacional con los países atrasados. Es la época de los tratados de la "reciprocidad comercial" destinados a impedir la industrialización de dichos países, política que, por cierto, ponía en evidencia la necesidad de impedir su desarrollo capitalista, tal como si los países dominantes aceptaran la tesis de Rosa Luxemburgo sobre la necesidad del capitalismo de tener una periferia no capitalista.

Por su parte, la segunda guerra mundial fue la prueba definitiva de la vitalidad del socialismo que surge de ella fortalecido y conformando un nuevo y poderoso sistema mundial en abierta contradicción con el capitalismo, el cual se ve obligado a realizar importantes cambios para poder hacer frente al reto del nuevo poder en expansión. Uno de estos cambios fue la necesidad de aceptar la industrialización de la periferia, aunque tomando los debidos cuidados para hacer de ella una industrialización limitada en lo posible al sector ligero y dominada desde el centro a través de inversiones de capital y del control tecnológico. El resultado en tal sentido ha sido promover en dichos países un capitalismo subdesarrollado y dependiente que sigue jugando respecto al capitalismo de los centros desarrollados dominantes un papel similar al que jugaban las economías no capitalistas en el modelo de *La acumulación de capital.*

Faltaría investigar si la tesis de la conveniencia mutua del incremento del comercio capitalista-socialista, soste-

nida por la URSS, no crea las condiciones de una salida al problema de la realización de la plusvalía capitalista a través del enorme mercado de los países socialistas [154]. Si fuera así, habría aquí un nuevo argumento a favor de la tesis de Rosa Luxemburgo sobre la necesidad para el capitalismo de sectores y países no capitalistas para realizar la plusvalía. Que a la postre las relaciones comerciales entre la URSS y los Estados Unidos resulten "mutuamente ventajosas" [155], como sostiene Brezhnev, es otra cuestión, que nos lleva, por cierto, a un nuevo problema teórico: el de si tal equilibrio de resultados en el intercambio entre los países imperialistas y los socialistas puede ser explicado por la teoría marxista o estamos frente a un renacimiento de la teoría de los costos comparativos de David Ricardo. Pero aun aceptando dicho equilibrio de resultados habría también que preguntarse: ¿el hecho de que ese intercambio sea favorable a ambos significa también que es favorable a los países subdesarrollados?

La cuestión concreta es que estamos frente a una situación mundial completamente diferente a la vivida por Marx, Lenin o Rosa Luxemburgo. Pretender aplicar mecánicamente las conclusiones que ellos avizoraron desde su época sería la negación del marxismo, lo que no significa que en la metodología de análisis que entre

---

154. "Sólo en un año el comercio entre la URSS y los Estados Unidos, debido a las medidas tomadas por ambos países ha aumentado tres veces y las partes tienen la intención de hacer llegar la suma total del intercambio de mercancías hasta los 2 o 3 mil millones de dólares los próximos tres años" (*"Un viraje radical"*, editorial del periódico soviético *Noticias de Moscú*, junio de 1973, Nº 26 (572). Por otra parte Brezhnev se refirió a la necesidad de que EUA y la URSS enfoquen el problema de su intercambio comercial "de manera amplia, *a gran escala*, teniendo en cuenta una perspectiva a largo plazo, para unos 20 años. . ." ("Una visita en aras de la paz universal", *Ibid.*).

155. La frase es del discurso de Brezhnev en su reunión "con los grandes industriales norteamericanos" el 22 de junio pasado. (*Ibid.*).

todos elaboraron, no estén los elementos esenciales para una visión cabal de la problemática del mundo contemporáneo. Eso fue lo que hizo cada uno de ellos para su época y es lo que nos corresponde hacer a nosotros para la nuestra.

XI

APENDICE III: SOBRE EL MARXISMO EN LOS ULTIMOS 25 AÑOS*

---

* En mayo de 1974, la revista norteamericana *Monthly Review* cumplió 25 años de vida. Con tal motivo sus directores, Paul M. Sweezy y Harry Magdoff, invitaron a un grupo de intelectuales a responder brevemente a la pregunta que encabeza este texto y a señalar los campos en los que, a su juicio, debiera impulsarse el pensamiento marxista. La presente es la respuesta de Alonso Aguilar M., profesor e investigador de nuestro Instituto.

¿HA AVANZADO EL MARXISMO EN LOS ULTIMOS 25 AÑOS?

El pensamiento marxista ha logrado, en los últimos 25 años, avances fundamentales que sería erróneo menospreciar. Al subrayar su importancia no pretendo sugerir que no haya habido fallas, titubeos, momentos de confusión y aun retrocesos. El camino de la ciencia —ni qué decir del de la revolución— no es un camino recto ni fácil. Pero el solo hecho de que el marxismo haya ganado millones de adeptos resultaría incomprensible si la teoría no hubiese avanzado hasta convertirse, en más de un caso, en una nueva práctica social. El pensamiento marxista ha avanzado en el conocimiento de la estructura de la materia y de la interacción de las leyes que rigen el desenvolvimiento de la naturaleza y aquellas que hacen posible la utilización práctica de los avances científicos. Los triunfos espectaculares de la Unión Soviética en la carrera espacial, en la astrofísica y la física nuclear no son hechos casuales ni meras expresiones de la revolución tecnológica de nuestros días. Empero, son los progresos en la ciencia social lo que intentaremos destacar aquí.

Con frecuencia se critica al marxismo a partir del rechazo de burdos esquemas que, en realidad, nada tienen que ver con él, o con base en el supuesto de que el socialismo no ha seguido el curso que, según los clásicos, debería haber tomado. Si bien a menudo se ha caído, aun en los países socialistas, en estereotipos y fórmulas

absolutas que despojan al conocimiento de su carácter dialéctico y al marxismo de su fuerza creadora y su valor científico, sería erróneo confundir tales simplificaciones con los aportes más significativos. La ciencia social marxista ha roto con las armonías formales propias de la ciencia burguesa y trata de que la teoría se sustente en la realidad. Mientras a la economía neoclásica y la sociología funcionalista sólo interesan las formas, las apariencias, la lógica interna de sus esquemas aunque éstos se divorcien totalmente de los hechos, el marxismo parte de éstos y sabe que sólo sobre ellos puede construirse una teoría social. Pero a diferencia del empirismo, que los toma como datos dados e inconexos, el marxismo los integra en el proceso histórico y los sitúa dialécticamente, o sea en conjunto y en sus interrelaciones y contradicciones principales.

Al trabajar desde esta perspectiva el marxismo lleva a la ciencia social del plano del equilibrio estático al terreno de los desajustes reales, cambiantes y complejos, y del nivel institucional al propiamente estructural: a las relaciones sociales de producción y a la estructura económica de la sociedad.

Marx introduce a la ciencia la categoría de "formación económico-social (concebida) como un proceso histórico natural", como una totalidad, como un sistema que se desenvuelve a partir de formaciones previas, no de manera caprichosa, sino conforme a leyes que fundamentalmente expresan un modo de producción determinado o el tránsito a otro. Sin tal categoría no podría, como alguna vez dijo Lenin, haber ciencia social. Su empleo permite comprender la conexión entre las relaciones sociales de producción y el crecimiento de las fuerzas productivas, así como descubrir las leyes que rigen el proceso histórico. Y el conocimiento de estas leyes y de las contradicciones en que se manifiestan ha hecho posibles nuevos avances teóricos en la explicación del desarrollo y el subdesarrollo, profundos quiebros revolucionarios y la transición al socialismo.

Frente a las explicaciones convencionales del subdesarrollo, que esencialmente lo atribuyen a sus propias víctimas, a partir de planteos fundamentales de Marx y Lenin se forja una teoría que, integrando el fenómeno de la dependencia al desarrollo desigual, a la acumulación de capital y el uso del excedente a escala mundial, comprueba que las leyes sociales no son inmutables, que aun aquellas de carácter general operan de maneras diferentes en contextos históricos distintos, y que el capitalismo, que en otras condiciones hizo posible el desarrollo, si bien sigue haciendo crecer desigual y anárquicamente las fuerzas productivas, no sólo no es un agente capaz de librar a las naciones del "Tercer Mundo" del atraso, la miseria y las profundas deformaciones estructurales que sufren, sino que es su causa principal.

Quizás el mayor avance que el marxismo ha hecho en los últimos 25 años consiste en la aceleración del proceso revolucionario. A partir de la segunda guerra, cambia la correlación de fuerzas a escala mundial. Si bien en Italia, Alemania, España, Grecia y otros países la burguesía logra impedir la revolución, no puede, en cambio, evitar la consolidación de una Unión Soviética, la crisis del colonialismo, la transformación de Europa Oriental, el triunfo de la revolución en China, Corea del Norte y Vietnam y, años más tarde, en Cuba, a las puertas mismas de los Estados Unidos.

Pensar que ese vasto impulso renovador se produce espontáneamente, sin descansar en una estrategia y ésta en una rigurosa apreciación teórica sería del todo inaceptable. Sin el certero análisis de la realidad de cada país, entendida, a la manera leninista, como una "realidad concreta", jamás habrían sido resueltos los problemas prácticos que plantea la conquista del poder o el tránsito al socialismo. Mas ¿no ocurrirá, como señalan los teóricos occidentales de la "sociedad industrial", la "convergencia", la "integración" y otros esquemas análogos que tienden a ignorar la influencia decisiva del modo de producción, que el capitalismo y el socialismo se acercan cada

vez más entre sí? Definitivamente, no lo creemos. Como tampoco creemos que el desarrollo de los países socialistas exhiba un creciente divorcio entre la teoría y la práctica.

La sociedad socialista en la época de la dictadura del proletariado no es, desde luego, perfecta ni idílica. Adolece de múltiples fallas, se enfrenta a graves problemas y aun exhibe rasgos que recuerdan el reciente pasado capitalista. Las formas específicas que adopta el socialismo, por otra parte, no corresponden exactamente a las previstas en los bocetos geniales de los clásicos del marxismo. Pero ello más que atentar contra la teoría, la refuerza y enriquece, y más que entrañar un divorcio demuestra que la vida misma, la práctica, es siempre la fuente principal del conocimiento; a menos, claro está, que convirtamos la teoría en algo estático, en una especie de evangelio o molde inflexible al que deba ceñirse la realidad, y que hagamos de Marx un profeta en vez de un científico.

Nunca en la historia se realizó el cambio social con la celeridad que en nuestros días. Vivimos una fase revolucionaria de transición del capitalismo al socialismo en la que más de mil millones de seres humanos están creando una nueva sociedad. Pero, tanto las revoluciones triunfantes como los intentos que hasta ahora tropezaron con obstáculos insuperables, comprueban que un cambio radical sólo es posible cuando a partir de ciertas condiciones objetivas, fruto de leyes históricas, se es capaz de aportar, a través de una lucha política organizada, consciente y audaz, los elementos subjetivos necesarios para provocar con éxito una ruptura revolucionaria.

Desde luego hay todavía mucho por hacer: debemos, verbigracia, conocer mejor la realidad en que actuamos, pues sólo así podremos determinar sus contradicciones más graves e influir sobre el proceso revolucionario. Se requiere estudiar con mayor rigor el funcionamiento de la ley del valor y del desarrollo desigual y la medida en que ambas afectan el curso, incluso en la etapa de la

dictadura del proletariado, de la revolución. En fin, habría que fortalecer la lucha contra el reformismo en el plano teórico, refutar sistemáticamente las posiciones burguesas que hacen más daño en las ciencias sociales, apreciar objetivamente los cambios en la composición y el papel del proletariado y ahondar en el estudio de las formas que adopta la contradicción capital-trabajo y capitalismo-socialismo.

Ello contribuiría a evitar y corregir errores, a combatir el esquematismo, a no caer en la tentación de construir "modelos" en los que a menudo parece influir más la lógica formal que la dialéctica; a comprender mejor tanto los hechos que generan y acentúan, como aquellos que mitigan ciertas contradicciones; a ver las leyes históricas como tales y no como fuerzas de la naturaleza, a emplear la teoría marxista como una guía para la acción y no como una llave maestra y, en suma, a forjar una estrategia revolucionaria que sólidamente se apoye en una teoría revolucionaria.

INDICE

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EL 5 DE OCTUBRE DE MIL NOVECIENTOS SETENTA Y OCHO EN LAS PRENSAS VENEZOLANAS DE EDITORIAL ARTE, EN LA CIUDAD DE CARACAS

Ludovico Silva / Anti-Manual

para uso de marxistas, marxólogos y marxianos

Este libro, escrito por uno de los estudiosos de Marx más serios de su generación (Ludovico Silva nació en 1937), surgió como una idea de escribir un diccionario del marxismo desde el punto de vista heterodoxo. El resultado de esa difícil pero no imposible labor es este enjundioso ensayo, titulado justamente *Anti-Manual* por su carácter controvertido, en el cual se ahondan con elegancia, con lucidez y, sobre todo, con absoluto dominio de la materia, una serie de conceptos filosóficos del pensamiento marxista, desde una perspectiva en abierta disconformidad con las ideas comúnmente expresadas por otros conocidos marxistas. La posición de Ludovico Silva en el presente estudio es el deseo de arrojar luz sobre esos conceptos que de una u otra forma, merced a su complejidad teórica, han derivado hacia una cierta fosilización dogmática, haciendo hincapié en el dinamismo que caracterizaba las categorías concebidas por Marx.

Ludovico Silva ha escrito otros interesantes ensayos sobre los temas marxistas: *La plusvalía ideológica* (1970), *El estilo literario de Marx* (1972), traducido al italiano, y *Marx y la alienación* (1974), publicado por nuestra editorial.

Monte Avila Editores P.V.P. Bs. 15,—